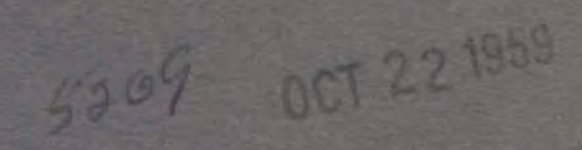


Marcel Rioux

BELLE-ANSE

CAP-CHAT

AMQUI

CAUSAPSCAL

BONAVENTURE

MONT-LOUIS

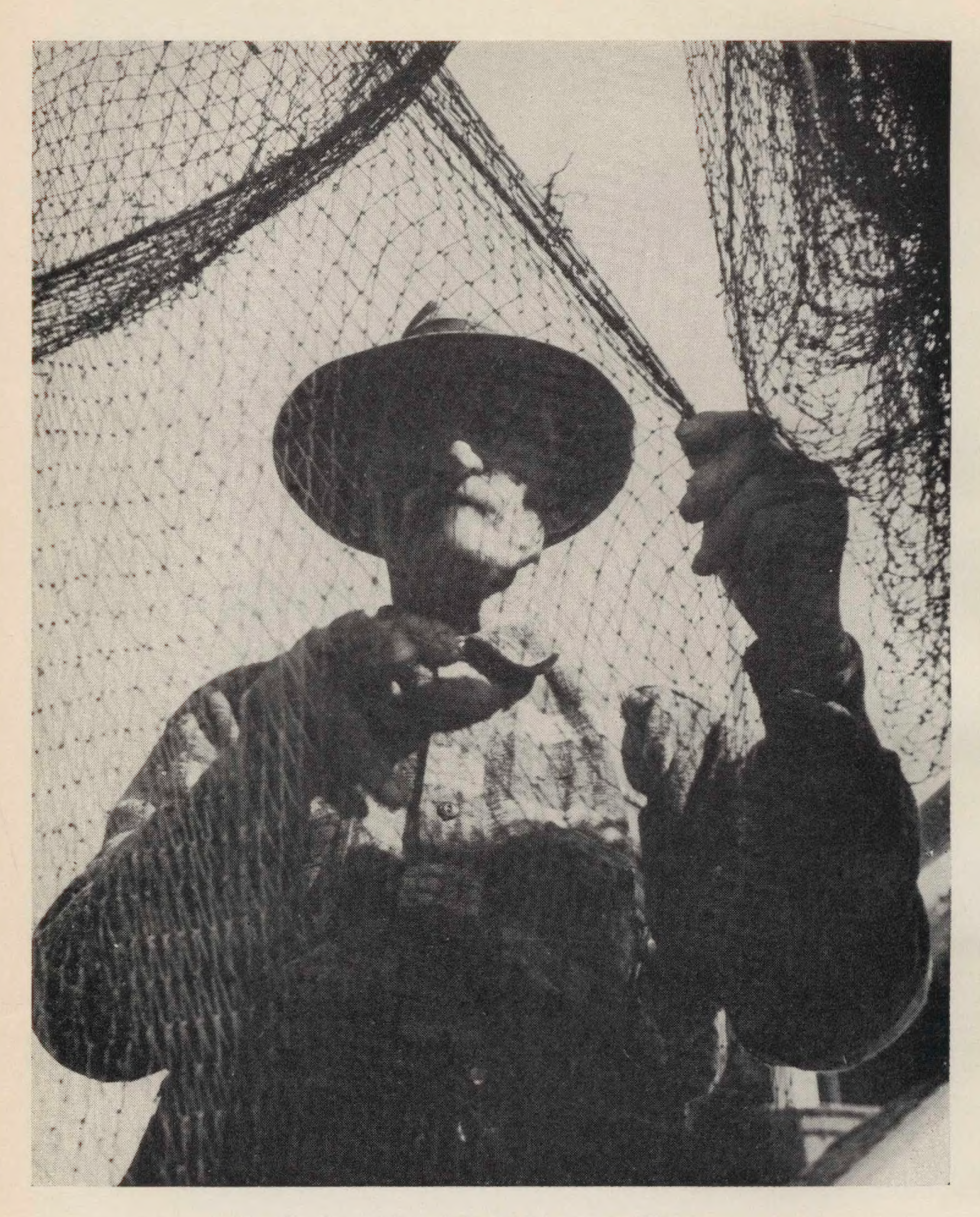
RIVIÈRE-AUX-RENARDS

GASPÉ

PERCÉ

BELLE-ANSE

TED NORRIS



Le doyen des pêcheurs répare ses filets

CANADA
MINISTÈRE DU NORD CANADIEN ET DES RESSOURCES NATIONALES

MUSÉE NATIONAL DU CANADA

BELLE-ANSE

par

Marcel Rioux

BULLETIN N° 138

N° 37 DE LA SÉRIE ANTHROPOLOGIQUE

Publié avec l'autorisation du
Ministre du Nord canadien et des Ressources nationales
1957

Prix: un dollar

EDMOND CLOUTIER, C.M.G., O.A., D.S.P.
IMPRIMEUR DE LA REINE ET CONTRÔLEUR DE LA PAPETERIE
OTTAWA, 1957

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

Belle-Anse est une petite communauté de la Péninsule gaspésienne dont nous publions ici une analyse des phénomènes socio-culturels qu'il nous a été donné d'y observer pendant une période de huit mois. Cette communauté gaspésienne a été choisie parce qu'elle présente certains caractères communs à plusieurs paroisses de cette région: économie diversifiée, éloignement relatif des grandes villes et stock ethnique d'origine multiple. C'est donc de la région gaspésienne que cette étude veut d'abord être l'illustration et jusqu'à un certain point du Québec rural dont l'ensemble est considéré comme la plus grande unité culturelle, le Canada français étant, selon la classification de Murdock (**41**)[1], un agrégat culturel (culture cluster)[2]. C'est aussi avec l'intention de faire avancer la connaissance du changement culturel qui s'opère au Canada français[3] que cette étude a été entreprise. Elle veut être une continuation de l'œuvre de Horace Miner (**36**) dont l'étude «St. Denis, a French Canadian Parish» marque une date importante dans l'étude empirique de la culture canadienne-française. L'étude de la communauté de Belle-Anse apporte d'ailleurs un complément à «Saint-Denis» en ce qu'elle nous fait pénétrer dans un milieu rural non agricole, Saint-Denis faisant partie du milieu rural agricole qu'on a toujours plus ou moins identifié au «vieux Québec»; c'est donc un autre aspect du Québec rural qu'on présente ici. «Rencontre de deux mondes» de M. Everett Hughes (**21**) a analysé les changements de structures et de relations sociales qui s'opèrent dans une petite ville en voie d'industrialisation. La présente étude s'inspire d'un point de vue un peu différent de celui de Hughes: elle voudrait insister sur l'analyse des valeurs culturelles plutôt que sur celle des structures sociales; c'est donc un point de vue complémentaire et non pas contradictoire.

Les huit mois que j'ai passés en Gaspésie, de mai à septembre 1952 et pendant la même période en 1953, je les ai passés en grande partie à Belle-Anse[4]. Pendant mon premier séjour, je me contentai de recueillir les matériaux les plus généraux et à me familiariser pleinement avec la population; l'année suivante, j'essayai de relier mon étude à celles d'anthropologistes engagés dans des recherches sur des petites communautés, nommément Redfield, Tax, Miner, Lewis et Foster. Après avoir analysé les faits recueillis à Belle-Anse, nous examinerons l'hypothèse de Redfield dont se sont servis la plupart des anthropologistes engagés dans l'étude de petites communautés en voie d'urbanisation.

---

[1] Le premier chiffre, en caractère gras, renvoie à la bibliographie, à la fin du volume; le second numéro renvoie à la page du volume ou de l'article cité, quand l'auteur y renvoie plus d'une fois; dans le cas où un ouvrage n'est cité qu'une fois, le numéro de la page citée est inclus dans le renvoi bibliographique.

[2] Comme nous nous reportons souvent, au cours de cette étude, à des études d'anthropologie américaines et que la terminologie dont on fait usage dans ces ouvrages n'est pas encore tout à fait fixée en français, nous faisons quelquefois suivre du terme correspondant anglais la traduction que nous donnons de certaines expressions.

[3] Canada français désigne, au cours de cette étude, la province de Québec surtout; il peut aussi désigner l'ensemble de la culture des Canadiens français, où qu'ils vivent.

[4] Belle-Anse est un nom fictif qui remplace celui de la communauté que j'ai étudiée. Cette substitution évitera de froisser certaines susceptibilités et me donnera plus de liberté pour décrire les phénomènes observés.

NOTES SUR LA RÉGION GASPÉSIENNE

Comme la communauté dont nous allons analyser la culture dans les pages suivantes fait partie de la région connue sous le nom de Gaspésie, nous avons cru bon, avant d'entreprendre cette étude, de donner une idée de l'histoire et de l'économie de cette région, que l'on peut considérer plus ou moins comme une région culturelle, à l'intérieur du Canada français. Longtemps isolée du reste du Québec, la Gaspésie passa pour une région à part du Canada français; ce n'est que petit à petit, depuis la première Grande Guerre surtout, qu'elle a commencé de s'intégrer au reste du pays, au fur et à mesure que les contacts se multipliaient avec les régions adjacentes.

Quelles sont les limites géographiques de la Gaspésie? On ne s'accorde pas toujours là-dessus. Depuis qu'elle est devenue une région touristique, on a accoutumé de la faire commencer à Rivière-du-Loup et même quelquefois à Montmagny; sur d'autres cartes routières elle commence à Sainte-Flavie, suit la route de ceinture qui passe par Gaspé, Percé, Carleton, Matapédia, Amqui et finit à Mont-Joli; la Gaspésie comprendrait alors les comtés fédéraux de Gaspé, de Bonaventure et une partie de ceux de Matane et de Rimouski. Pour Raoul Blanchard, le géographe français, la Gaspésie n'est pas aussi étendue; il en exclut la vallée de la Matapédia, pour des raisons géographiques et culturelles; pour lui, la limite ouest de la Gaspésie est la rivière Matane au nord et la rivière Matapédia au sud. D'un point de vue strictement culturel, la Gaspésie, semble-t-il, est encore plus restreinte que Blanchard l'indique. Le critère de délimitation, c'est celui dont spontanément les habitants de cette région font usage; la ligne de démarcation de la région est fournie par les gens eux-mêmes; à partir d'un certain endroit, les individus se disent gaspésiens; à un autre endroit ils cessent de l'être. Sur la côte nord, il est probable que c'est à Cap-Chat que l'on commence à se sentir Gaspésien et à se dire Gaspésien; sur la rive sud il faut arriver à Saint-Omer, à peu près, pour se sentir vraiment en Gaspésie; c'est aussi là que les populations commencent à se dire gaspésiennes. L'abbé C.-E. Roy a raison de dire: «Pourquoi ne pas adopter l'élément ethnique comme critère de délimitation de la Gaspésie?» (54). Cet auteur prend Cap-Chat et Restigouche comme points limitrophes. Ainsi délimitée, la Gaspésie comprend les comtés de Gaspé et celui de Bonaventure presque au complet; la vallée de la Matapédia en est aussi exclue ainsi que certaines agglomérations entre Sainte-Flavie et Cap-Chat que Blanchard inclut dans la Gaspésie. Au sujet de la vallée de la Matapédia, Blanchard écrit: «Tandis que la Gaspésie est isolée à l'extrémité du continent, la Matapédia est solidement rattachée aux autres provinces canadiennes par le grand chemin de fer Canadien National, (autrefois Intercolonial, Montréal-Halifax) qui la suit tout au long.» (7, 11).

Les statistiques étant compilées par comté, nous n'avons pas jugé nécessaire de les modifier en soustrayant les bouts de comtés que nous ne croyons pas faire proprement partie de la Gaspésie; c'est pourquoi nos statistiques se rapporteront toujours aux comtés de Gaspé et de Bonaventure, comme s'ils faisaient partie en entier de la région culturelle que nous venons de délimiter. A mesure que se poursuivent l'industrialisation et l'urbanisation du Québec, les éléments limitrophes de la région isolée de Gaspé se sentent attirés vers les villes

qui se rapprochent, comme genre de travail et mentalité, des villes du Québec. C'est ainsi que la petite ville de Matane, sur la côte nord, en plein essor d'industrialisation attire les municipalités avoisinantes. Côte sud, à l'extrémité est de la baie des Chaleurs, des centres du Nouveau-Brunswick, comme Campbellton et Dalhousie, ne sont pas sans influencer les riverains québécois de cette région.

Préhistoire

Les Micmacs, une importante tribu algonquine qui a habité la Nouvelle-Écosse, le Cap-Breton, l'Île du Prince-Édouard et la partie nord du Nouveau-Brunswick, ont aussi occupé, à différentes époques de leur histoire, le territoire connu maintenant sous le nom de Péninsule gaspésienne. D'après Rand, les Micmacs divisaient leur territoire en sept parties; les Gaspésiens, l'une de ces tribus à laquelle les premiers chroniqueurs français donnèrent ce nom, vivaient aux environs de la baie de Gaspé, sur le golfe Saint-Laurent, et parlaient un dialecte un peu différent de celui que parlaient les autres Micmacs. On connaît très mal le nombre de leur population au moment de la découverte du Canada. Swanton, un ethnologue américain, écrit: «Some Micmac may have been encountered by Norse voyagers about A.D. 1000. They were probably seen next by John Cabot in 1497, and from that time on they were constantly visited by explorers and even more by fishing vessels from France and England. During this period they acted as middlemen between the Europeans and the Indians farther west and south and found this profitable. Early in the seventeenth century they were missionized by the French and became so devoted to French interests that after the cession of Acadia to England in 1713 disputes and difficulties between them and the English continued until 1779. Since then they have been peaceful occupants of the territory with which they have always been associated and have gradually adopted the ways and customs of European civilization.» (Environ l'an mil A.D., des voyageurs norvégiens rencontrèrent peut-être des Micmacs. Jean Cabot les vit probablement en 1497; depuis ce temps, ils reçurent la visite des explorateurs et plus encore celle des vaisseaux de pêche français et anglais. Pendant cette période, les Micmacs jouèrent le rôle d'intermédiaires entre les Européens et les Indiens qui habitaient plus à l'ouest et au sud, rôle qu'ils trouvèrent profitable. Au début du XVIIe siècle, ils furent évangélisés par les Français; ils devinrent si dévoués aux Français qu'après la cession de l'Acadie à l'Angleterre, en 1713, ils continuèrent à se chicaner et à se disputer avec les Anglais jusqu'en 1779. Depuis ce temps, ils sont devenus de paisibles habitants du territoire qu'ils ont toujours occupé et ils ont graduellement adopté les façons et les coutumes de la civilisation européenne.) (**61**). Mooney estime que la population micmaque qui habitait les Maritimes et une partie de Gaspé s'élevait à 3,500; on peut donc en inférer qu'ils ne furent jamais nombreux en Gaspésie même. Le recensement des Indiens du Canada, compilé en 1949, donne un total de 954 Micmacs pour la Gaspésie; 204 habitent la réserve de Maria, et 750 Restigouche (**17**). Tous sont enregistrés comme catholiques.

L'influence que les aborigènes du Canada ont exercée sur la population européenne du Canada s'est surtout fait sentir aux débuts de l'époque historique; depuis la fin des guerres anglo-françaises leur influence a été négligeable. Aux XVIIe et XVIIIe siècles, les Micmacs prirent une part active aux guerres que se livraient la France et l'Angleterre dans leurs colonies américaines. «Their hostility to the English prevented for a long time any serious attempts at estab-

lishing British settlements on the N. coasts of Nova Scotia and New Brunswick, for although a treaty of peace was concluded with them in 1760, it was not until 1779 that disputes and difficulties with the Micmac ceased.» (Pendant longtemps les Anglais ne purent s'établir sur la côte nord de la Nouvelle-Écosse et du Nouveau-Brunswick à cause de l'hostilité des Micmacs envers eux; bien qu'un traité de paix fût signé entre les deux parties, en 1760, ce n'est qu'en 1779 que les disputes et les chicanes cessèrent.) (57). A mesure que les années passaient et que la population européenne devenait plus nombreuse et mieux adaptée au pays, l'influence que les Indiens avaient exercée sur elle au début de la colonisation du continent diminua et finalement s'évanouit. Il serait présomptueux et hors de notre propos d'essayer d'évaluer l'influence que les Micmacs ont exercée sur les habitants blancs de la Gaspésie. Tout ce qu'on peut dire avec certitude c'est que les aborigènes, étant mieux adaptés au milieu géographique que les arrivants européens, leur enseignèrent certaines techniques et leur montrèrent à consommer certains aliments; les Indiens ont ainsi aidé les Européens à survivre dans ce milieu hostile qu'était le Nouveau Monde au début du XVII[e] siècle. Leur genre de vie incita un certain nombre de Français et de Canadiens à devenir eux-mêmes coureurs de bois. Bien que les mariages entre Européens et Indiens aient été plus nombreux dans l'ouest que dans l'est du pays, il semble bien d'après les registres paroissiaux et autres documents qu'il y eut un certain nombre de ces mariages en Gaspésie. Parce que les Indiens, toutefois, n'y furent jamais nombreux, le nombre de ces mariages n'a jamais dû être très élevé.

Dans un autre domaine, celui de la pharmacopée, Mlle Carmen Roy rapporte certains faits qui pourraient laisser croire à l'influence des Indiens sur quelques remèdes populaires dont quelques vieux Gaspésiens se souviennent encore aujourd'hui (53). Mlle Roy mentionne aussi l'influence indienne sur la formation de certains toponymes gaspésiens. Pascal Poirier, de son côté, donne une liste de mots indiens qui sont connus des Canadiens et dont quelques-uns sont entrés dans la langue quotidienne. Il ne semble toutefois pas que ces mots soient plus nombreux en Gaspésie qu'ailleurs; ce qui indiquerait que les contacts ont été assez superficiels et, somme toute, assez uniformes. En bref, on peut dire que l'influence indienne en Gaspésie a été négligeable, surtout du point de vue de la culture sociale et idéologique; quelques traits techniques ont été empruntés aux Indiens mais ont été vite fondus dans la culture dominante. Le processus d'emprunt a plutôt été l'inverse: la civilisation européenne a tellement influencé celle des Indiens qu'aujourd'hui il ne reste que de maigres survivances de celle-ci.

Font aussi partie de la préhistoire gaspésienne les voyages que les nombreux pêcheurs basques, bretons et autres ont effectués sur les côtes de la Gaspésie avant l'arrivée de Cartier; comme ils n'ont pas laissé de trace ni influencé la culture gaspésienne contemporaine, nous ne nous en occuperons pas.

Quelques données sur la population

Ce n'est qu'à la fin du XVII[e] siècle, vers 1672, que quelques familles s'installèrent sur la côte gaspésienne; auparavant il y avait bien eu un certain nombre de pêcheurs qui, chaque année, venaient passer les mois d'été sur les côtes, mais ils ne laissèrent pas de traces de leur passage. Il semble bien que c'est à Pierre Denys, le fils de Nicolas, qu'on doit l'idée de la pêche sédentaire. Au lieu de ne venir que pendant l'été, quelques pêcheurs en vinrent à s'établir sur les côtes de la Gaspésie et à y hiverner. C'est ainsi que vers 1672, une poignée de pêcheurs



Havre de Belle-Anse

et leur famille passèrent l'hiver à Barachois, à Saint-Pierre de Malbaie et à Percé. D'autres établissements s'ouvrirent petit à petit: Pabos, Grande-Rivière et Gaspé. D'après le Père E.-B. Deschênes, O.P., il y avait à Percé, en 1685, quatre ou cinq familles qui cultivaient la terre et, en 1690, il y en avait huit ou dix. Sur la rive nord, des établissements de pêche, Matane, Mont-Louis et Mont Saint-Pierre, s'ouvrirent environ la même période.

Les établissements étaient soumis à tous les hasards de la guerre qui faisait rage entre la France et l'Angleterre. En 1690, par exemple, Barachois et l'île Bonaventure furent détruits. Le Père Deschênes se demande si ce fut la fin momentanée de ces établissements (**10**). Quoi qu'il en soit, en 1724, un ingénieur français, nommé l'Hermite, explora la baie des Chaleurs et ne trouva qu'un seul colon canadien, à Pabos. La guerre avait fait s'enfuir, semble-t-il, tous les habitants qui s'étaient risqués sur les côtes, à la fin du XVII[e] siècle. Ce ne fut qu'en 1730 que les pêcheurs recommencèrent à établir leur famille sur les côtes gaspésiennes; le peuplement de la Gaspésie se continua jusqu'à la conquête. En 1758, les soldats anglais brûlèrent les établissements français de Pabos, Grande-Rivière, Gaspé et Mont-Louis. Les habitants qui avaient échappé au massacre et aux flammes revinrent, d'après le Père Deschênes, et ce sont eux qui forment le plus ancien groupe français de la Gaspésie; selon lui, les familles Chapados, Lebrasseur, Huard, Grenier, Langlois, Duguay, Michel, Loiselle et Crosnier, entre autres, descendent de ces premiers colons. Au traité de Paris, la population de toute la Gaspésie n'aurait été que de 150 âmes (**3**). D'après Nicolas Denys, que cite l'abbé Antoine Gagnon (**15**), la plupart des pêcheurs du Bas Saint-Laurent et des côtes du golfe étaient des Normands de Honfleur, de Dieppe et de plusieurs petites villes de la Normandie; quelques-uns venaient de Boulogne, Calais, Saint-Malo et d'autres endroits de Bretagne; il y avait aussi quelques Basques. C'est une des premières composantes de la mosaïque ethnique que deviendra Gaspé: Normands, Bretons et Basques. Notons aussi qu'avant la conquête, à cause des guerres incessantes entre la France et l'Angleterre et à cause de la vulnérabilité des côtes gaspésiennes, la colonisation ne démarra jamais tout à fait. Après la conquête, divers facteurs historiques feront de la Péninsule l'une des régions les plus cosmopolites du Québec.

Immédiatement après la conquête, ce sont les Acadiens, originaires surtout du Bas-Poitou, de Saintonge et de Vendée qui viendront s'établir sur la rive nord de la baie des Chaleurs. Expulsés de la Nouvelle-Écosse, ils avaient erré à la recherche d'un nouvel habitat. Une petite colonie des leurs les avait précédés, vers 1750, et s'était établie, près de Restigouche, dans une bourgade appelée Petite Rochelle. En 1757 et 1758, plusieurs familles parmi lesquelles on remarque les Arsenault, Poirier, Bourdage, Leblanc, Bujold, Savoie, Boudreau, Landry, Allain, Gauthier, Bourg, Thibeaudeau s'établirent à Tracadièche (aujourd'hui Carleton). Petit à petit, ils s'établirent dans les environs, toujours plus à l'est, et formant encore aujourd'hui un groupe de villages connus sous le nom des «Acadiens de la Baie». En 1774 était revenu un groupe d'Acadiens dispersés en France. D'après Blanchard (7, 58), il y avait, en 1778, 78 familles à Carleton, 60 à Bonaventure, 23 à Paspébiac et quelques autres à Port-Daniel et à Grande-Rivière. Les Acadiens ont grandement renforcé le petit groupe de colons français restés en Gaspésie après la conquête. Il faut remarquer toutefois que ces Acadiens qui se sont établis dans la baie des Chaleurs avaient déjà vécu ensemble avant de s'implanter en Gaspésie et qu'ils formaient un groupe homogène; les colons qui les suivirent n'avaient pas cette habitude de vie commune. C'est peut-être pour cela que jusqu'aujourd'hui les Acadiens ont manifesté un puissant esprit de groupe et un vouloir-vivre collectif que les

obstacles ne sont pas arrivés à vaincre. Déjà en 1836, Ferland notait que bien qu'ils fussent voisins «les Acadiens de Bonaventure et les *Paspébiacs* ont peu de rapports ensemble. De mémoire d'homme, l'on n'a point vu un garçon d'une de ces missions épouser une fille appartenant à l'autre.» Le frère Antoine Bernard, Acadien lui-même, qui cite Ferland, ajoute en note: «Si l'abbé Ferland revenait aujourd'hui à Bonaventure et à Paspébiac, il pourrait répéter son affirmation. Les deux populations restent fort distantes l'une de l'autre, malgré le voisinage géographique.» (2). Environ la période où Ferland visita la baie des Chaleurs, en 1836, Paspébiac comptait à peu près 600 âmes; son stock ethnique différait grandement de celui de Bonaventure: une partie paraît être venue de Plaisance, Terre-Neuve, d'autres éléments sont basques, jersiais et canadiens. Cet exemple de Bonaventure et de Paspébiac indique que la Gaspésie n'est pas homogène et que de village en village on a affaire souvent à des descendants de groupes ethniques différents.

Après la guerre de l'Indépendance américaine, à peu près 200 familles de Loyalistes viennent s'établir en Gaspésie, dans quatre centres surtout: New-Carlisle, New-Richmond, Douglastown et Port-Daniel-Ouest. C'est aussi vers cette période, peut-être même un peu avant, que Charles Robin commença les opérations commerciales qui devaient avoir tant d'influence sur l'économie de la Gaspésie. Avec lui, il amenait des Jersiais qui se répandirent ici et là en Gaspésie, et plus particulièrement à Paspébiac. Aussi, comme le dit Blanchard, au début du XIXe siècle, seule la partie sud de la Gaspésie était peuplée; les anglophones, Anglais, Écossais et Irlandais, prédominaient. L'élément français était représenté par le petit nombre de colons restés ou revenus après la conquête et les Acadiens qui s'étaient concentrés dans la baie des Chaleurs; il y avait quelques éléments d'autres nationalités dont les Jersiais étaient probablement les plus nombreux. Un peu plus tard, vers 1850, il y eut, à Malbaie, une tentative de colonisation norvégienne qui avorta.

La côte nord de la Gaspésie commença enfin à se peupler vers le milieu du siècle dernier; resté stagnant depuis le temps de Riverin, le peuplement de cette partie devait connaître un essor de colonisation vers 1850 et les années qui suivirent. Bien qu'un certain nombre de pêcheurs des paroisses «d'en haut» eussent continué à fréquenter les côtes, la population sédentaire de Matane était demeurée très réduite. Quand Mgr Plessis visita Matane, en 1812, il n'y avait là que douze familles, d'origine différente: canadienne, écossaise, allemande, acadienne, irlandaise et micmaque. Quelques années après cette visite, la ville de Montmagny envoya de nombreux colons dans cette région; Cap Saint-Ignace, l'Islet, Rivière-Ouelle, Sainte-Anne de la Pocatière, la Malbaie, Tadoussac et Baie Saint-Paul suivirent l'exemple avec le résultat que la côte nord de la Gaspésie est en très grande majorité d'origine et de langue françaises; certains éléments non français qui ont colonisé cette partie de la Gaspésie ont été assimilés et sont devenus de culture canadienne-française. «Les quelques éléments allogènes qui s'étaient risqués sur ce littoral ont été promptement assimilés: des Écossais à Sainte-Félicité vers 1860-1865, des Français vers 1830 à Cloridorme, çà et là des Jersyais, à Rivière au Renard des Irlandais descendant de naufragés. Aujourd'hui toute la côte Nord, de Matane au Cap des Rosiers, est exclusivement canadienne-française, sauf quelques employés.» (7, 61). Même la partie sud de la Gaspésie, qui, à la fin du XIXe siècle, était plutôt de langue anglaise devient peu à peu française.

Voici quelques données statistiques qui feront voir l'origine ethnique des habitants de la Gaspésie.

POPULATION D'ORIGINE FRANÇAISE DE LA GASPÉSIE PAR COMTÉ (23)

—	1871			1951		
	Total	Française	Pourcentage français du total	Total	Française	Pourcentage français du total
Gaspé	34,652	22,501	64·9	103,651	85,699	82·7
Bonaventure	15,923	9,545	59·9	41,121	32,065	78·0
Gaspé-Est[5]				37,442	29,750	79·5
Gaspé-Ouest[5]	18,729	12,956	69·2	15,089	14,720	97·6
Îles de la Madeleine				9,999	9,164	91·6

On peut donc voir que l'accroissement de l'élément français est continu dans tous les comtés depuis 1871.

Voici des données statistiques sur l'augmentation de la population en rapport avec la région et la densité de la population (**16**, 2-1, 2-2).

Comté		1951		1941		1931	
	Milles carrés	Pop.	Dens.	Pop.	Dens.	Pop.	Dens.
Bonaventure	3,464	41,121	11·87	39,196	11·32	32,432	9·36
Gaspé	4,648	62,530	13·45	55,208	11·88	45,617	9·81
Gaspé-Est	2,348	37,442	15·95	33,871	14·43	28,433	12·11
Gaspé-Ouest	2,198	15,089	6·86	12,397	5·64	9,242	4·20

POPULATION DE LA PÉNINSULE EN 1951, D'APRÈS L'ORIGINE (**16**, 34-7)

Comté	Total	Britannique	Française	Allemande
Bonaventure	41,121	7,405	32,065	57
Gaspé	62,530	8,163	53,634	106
Gaspé-Est	37,442	7,079	29,750	
Gaspé-Ouest	15,089	277	14,720	

[5] Le comté de Gaspé-Est s'étend de Grande-Vallée à Newport; celui de Gaspé-Ouest, de Mont-Louis à Cap-Chat.

NOMBRE D'IMMIGRANTS DANS LA PÉNINSULE (**16**, 51-3, 51-4)

Comté	Total	Avant 1911	1911-1920	1921-1930	1931-1940	1941-1945	1946-1951
Bonaventure....	283	78	46	26	37	35	61
Gaspé..........	299	63	36	38	46	45	71
Gaspé-Est......	181	39	25	21	25	23	48
Gaspé-Ouest	92	21	7	13	16	19	16

Les mouvements de population en provenance des autres provinces vers Gaspé sont très restreints (**16**, 47-5, 47-7).

Comté	Total	Du comté	T.-N.	Î.P.-É.	N.-É.	N.-B.	Qué.	Ont.	Man.	Sask.	Alb.	C.-B.
Bonaventure	41,121	40,838	12	43	62	1,410	39,119	160	7	10	4	10
Gaspé..........	62,530	62,231	15	41	101	203	61,664	176	14	7	4	6
Gaspé-Est.......	37,442	37,261	8	20	27	150	36,919	115	8	5	4	5
Gaspé-Ouest	15,089	14,997	–	3	2	29	14,916	40	6	1	–	–

On doit donc imputer à l'augmentation naturelle l'accroissement de la population de la Gaspésie pendant le XIX[e] et le XX[e] siècles car très peu d'éléments allogènes y immigrèrent.

Voici quelques statistiques là-dessus.

NAISSANCES VIVANTES ET TAUX DE NATALITÉ (**19**, 103)

Comté	*Naissances vivantes* Moyenne				*Taux* Moyenne			
	1926-1935	1936-1945	1948	1949	1926-1935	1936-1945	1948	1949
Bonaventure..	1,060	1,215	1,465	1,478	32·4	31·0	32·7	32·3
Gaspé-Est....	971	1,090	1,377	1,459	32·9	34·9	35·5	36·9
Gaspé-Ouest..	387	459	664	635	39·7	40·3	46·8	43·9

Les comtés de Bonaventure et de Gaspé-Est ont des taux de naissances inférieurs à ceux de certains comtés ruraux du Québec; ce fait est peut-être attribuable à la population non canadienne-française qu'ils renferment. Gaspé-

Ouest, d'autre part, est un des comtés les plus prolifiques du Québec. On verra que depuis l'étude de Blanchard qui cite les statistiques de 1927, le taux de la natalité a diminué; Bonaventure, par exemple, est passé de 37·5 à 32·3.

DÉCÈS ET TAUX DE MORTALITÉ (19, 106)

Comtés	*Décès* Moyenne				*Taux* Moyenne			
	1926-1935	1936-1945	1948	1949	1926-1935	1936-1945	1948	1949
Bonaventure..	377	351	367	350	11·5	16·2	8·2	7·6
Gaspé-Est....	350	362	323	295	12·0	11·7	8·3	7·5
Gaspé-Ouest..	103	119	125	110	10·2	10·2	8·8	7·6

Pendant longtemps, jusqu'au début du XXe siècle peut-être, on peut dire que la pêche a été le principal revenu de la population gaspésienne; on n'a qu'à se reporter à la description que donne Blanchard (7, 67-77) de l'ancien type pêcheur pour se rendre compte de ce que fut la vie des Gaspésiens depuis la conquête jusqu'à il y a cinquante ans à peu près. Charles Robin, dès 1766, organisa le marché de la morue petit à petit, ouvrit des entrepôts et des magasins dans toute la Gaspésie. En plus de monopoliser le commerce du poisson, d'acheter les terres arables des villages de pêche pour empêcher les pêcheurs de cultiver, «Charles Robin imagine en 1783 un «truck system»: les pêcheurs ne sont plus payés que par moitié en argent; le reste est payable en nature, aux magasins de denrées de toute sorte que la Société Robin ouvre à chacun de ses comptoirs». (7, 69). La saison de pêche durait, comme aujourd'hui encore, de mai à la fin de novembre; l'hiver, les pêcheurs n'avaient rien à faire et s'endettaient en attendant l'ouverture de la pêche. «Ce type de pêcheur d'autrefois s'étendait à la plus grande partie des côtes gaspésiennes. Vers le Sud, il dominait à partir de la baie de Cascapédia, sauf quelques lacunes à New Carlisle, Port Daniel Ouest, Pabos; à partir de Percé, il régnait sans contestations sur toute la région jersyaise et guernesyaise, ainsi que sur les villages canadiens de la côte Nord jusque vers Matane.» (7, 72). Plus tard, d'autres compagnies se formèrent; en 1798, la maison Janvrin se fixa à Percé; en 1830, Le Boutillier ouvrit un autre comptoir en Gaspésie. La concurrence que ces nouveaux marchands firent aux Robin eut pour effet de faire diminuer la domination que ceux-ci exerçaient sur les pêcheurs.

Il ne faut pas s'étonner que l'agriculture, dans les villages de pêche, fût extrêmement rudimentaire. Seuls les groupes loyalistes et les Acadiens de la baie des Chaleurs font de l'agriculture quelque peu intensive; la plupart des Canadiens sont pêcheurs. «Bref, dit Blanchard, c'est bien, tout au long du XIXe siècle, le type du pêcheur qui l'emporte; la Gaspésie est alors une sorte de Bretagne littorale, d'Armor où le pêcheur est soumis à une exploitation capitaliste qui ressemble fort à un servage.»

Petit à petit la Gaspésie va se libérer et prendre contact avec le reste du Canada. En 1876, l'Intercolonial se rend jusqu'à Matane sur la côte nord et jusqu'à Matapédia sur l'autre rive. Des services de cabotage s'organisent le

long des côtes. C'est aussi vers cette époque que l'exploitation de la forêt commence. L'économie de la Gaspésie va devenir complémentaire. A la pêche du printemps et de l'été vont s'adjoindre les opérations forestières qui se pratiquent de septembre à avril; l'agriculture continuera de fournir un supplément en nature à la pêche et au travail en forêt. C'est pourquoi le pêcheur pur, selon l'expression de Blanchard, tend à disparaître; quoique, au début du XX[e] siècle, les conditions de pêche s'améliorent, que des coopératives de pêcheurs se fondent, à partir de 1923, cependant, le nombre des pêcheurs tend à diminuer. C'est le bois et l'agriculture qui prennent le dessus. Blanchard qui a poursuivi son travail, il y a presque vingt-cinq ans, notait déjà le retrait de la pêche qui à cette époque se concentrait à l'extrémité de la Péninsule. Le processus s'est accéléré depuis ce temps-là.

Bien que les ressources forestières de la Gaspésie soient grandes, elles ne sont pas inépuisables et surtout, elles ne sont pas d'accès facile. Monsieur L.-Z. Rousseau, professeur à l'École d'Arpentage et de Génie forestier de Québec, en dit ce qui suit: «L'unité que nous désignons sous le nom de Baie-des-Chaleurs-Gaspé comprend le territoire situé à l'est des rivières Matane et Matapédia. Ce territoire couvre une superficie totale de 8,247 milles carrés, dont 6 p.c. seulement sont voués à l'agriculture. Il n'est guère que le littoral de la baie des Chaleurs qui puisse permettre quelque extension des poursuites agricoles, le reste du pays demeurant irrévocablement lié par sa topographie et ses sols au régime forestier . . .

«Malgré qu'elle soit encore imparfaitement étudiée, cette unité possède, d'après les meilleures informations, un capital ligneux supérieur à 4 milliards de pieds cubes, dont 83 p.c. en résineux. L'accroissement annuel total de ceux-ci est de 90,859,000 pieds cubes contre 18,651,000 pieds cubes pour les bois francs, soit, à l'acre, 22·9 pieds cubes toutes essences.

«Les coupes n'ont pas dépassé, en 1939, la possibilité puisqu'elles furent d'environ 39,513,000 pieds cubes; mais cet état de choses apparemment rassurant ne doit pas faire oublier que les richesses forestières de la région sont en grande partie inaccessibles à cause de son relief accusé.» (**52**).

Quant à la pêche, il ne semble pas que son avenir soit très brillant. Peu après la guerre, Louis Bérubé, un bon spécialiste de ces questions, avait dressé un tableau peu rose de l'état économique des pêcheries du Québec. Dans ce rapport il préconisait plusieurs moyens pour améliorer cette industrie. «Le problème de nos pêcheries, répétons-le en terminant, disait-il, en est un de modernisation plus prononcée et sur toute la ligne, où la coopération et la gestion scientifique seront les grands leviers. Quelle que soit la longueur du temps à prendre pour mener l'œuvre à bien, il ne faut pas désespérer de voir un jour cette industrie prendre son rang dans l'activité économique de notre province et nos pêcheurs jouir d'une aisance modeste, mais suffisante pour se les attacher de génération en génération au métier.» (4). Il ne semble pas que les vœux de ce spécialiste soient en voie de réalisation si l'on en juge par les quelques exemples que nous donnons plus bas de certains villages où la pêche subit un recul constant.

En bref, comme l'ont répété tous ceux qui ont étudié la Gaspésie du point de vue économique, c'est à la complémentarité des activités qu'il faut tendre. Il semble bien qu'excepté pour quelques paroisses de la baie des Chaleurs, l'agriculture ne peut pas faire vivre son homme, surtout en ces années d'expansion économique où même les habitants des régions les plus éloignées des villes aspirent, à juste titre, à un standard de vie plus élevé. L'agriculture, à cause de la

topographie et de l'éloignement des marchés, ne peut être pratiquée sur une grande échelle; elle doit se contenter dans la plupart des villages de rester un appoint.

Nous avons fait des sondages dans certaines paroisses qui font apparaître des changements dans les genres de vie. Blanchard, en 1935, donnait les paroisses de Grande-Vallée, Cloridorme, l'Échouerie, Rivière-au-Renard, Griffon, Cap des Rosiers, Grande Grave, Percé, Newport et Gascons comme ayant plus de 75 p. 100 de leur population (mâle active) de pêcheurs à la mer. En 1953, pas une des paroisses qu'il énumère n'a 75 p. 100. A Grande-Vallée, par exemple, 60 p. 100 des habitants se livrent à l'agriculture et à l'industrie du bois et seulement 40 p. 100 font de la pêche; l'Échouerie présente à peu près la même situation. A Griffon, à peu près 45 p. 100 de la population s'adonnent à la pêche; à Rivière-au-Renard, une centaine d'hommes sur une population totale de 2,700, soit à peu près 20 p. 100; à Percé, il n'y a pas 5 p. 100 de la population qui font la pêche; à Gascons, de 15 à 20 p. 100; à Newport, peut-être 35 p. 100.

Blanchard donne Saint-Joachim de Tourelle, Saint-Georges, Saint-Pierre, Port-Daniel comme ayant de 50 à 75 p. 100 de pêcheurs à la mer. Saint-Joachim de Tourelle en compte à peu près 10 p. 100 et Port-Daniel n'atteint pas 5 p. 100. Nous verrons par l'analyse d'une petite communauté gaspésienne à quelle sorte de problèmes font face les habitants de cette région. Blanchard conclut ainsi son étude sur la Gaspésie: «L'instabilité que nous avons constatée dans les genres de vie actuels de la Gaspésie nous indique suffisamment que l'évolution commencée dans la seconde partie du XIXe siècle, sous l'influence de l'ouverture du pays à la vie moderne, de l'augmentation rapide de la population, de l'avènement de l'industrie du bois, n'est pas terminée.» (7, 104-105).

LA COMMUNAUTÉ DE BELLE-ANSE

Belle-Anse est une «communauté culturelle» [6] de la province de Québec, située sur la rive nord de la baie des Chaleurs, qui est elle-même comprise dans la région qu'on désigne communément par le nom de Gaspésie. Cette communauté fait partie d'une municipalité et d'une paroisse que nous nommerons Beaurivage; au dernier recensement fédéral, cette municipalité comptait environ 1,500 habitants. Comme la plupart des municipalités de la Gaspésie, Beaurivage est tout en longueur; des maisons s'échelonnent le long de la route nationale sur une distance de plus de 8 milles. Contrairement à la plupart des autres villages du Québec où la population est distribuée dans un espace plus restreint et ne forme qu'une seule agglomération importante, Beaurivage compte trois îlots de concentration dont deux au moins méritent l'appellation de communauté culturelle. La communauté de Belle-Anse que nous avons étudiée est située à l'extrémité ouest de la municipalité de Beaurivage; au centre, c'est l'agglomération de Beaurivage qui donne son nom à la municipalité; à l'extrémité est, une agglomération moins importante que les deux autres et que nous dénommerons Grande-Pointe. Belle-Anse se compose de quelques grandes familles dont l'établissement remonte à environ 100 ans; les plus nombreuses sont les familles Roussy, Parisé, Allain, Anglehart, Morin, Duguay et Huard qui, à elles seules, forment presque les quatre-cinquièmes de toute la population;

[6] Nous désignerons, dans cette monographie, du nom de communauté culturelle, ce que les anthropologistes anglo-américains appellent un *face-to-face group*.

les quelques autres familles qu'on y trouve sont numériquement insignifiantes. Il est aussi intéressant de noter que chacune des trois communautés dont se compose la paroisse de Beaurivage possède ses familles propres, familles qui n'ont pas débordé dans les autres parties. C'est ainsi que tous les Allain, Anglehart et Roussy habitent Belle-Anse, alors que les Chapados dominent à Beaurivage et les Cyr, à Grande-Pointe. Les familles qui sont communes aux trois agglomérations ne sont presque plus parentes entre elles, l'essaimage ayant pris place au début de l'établissement des premiers habitants. La plupart ne se croient plus parents de communauté à communauté, même s'ils portent le même nom et si, en fait, ils ont quelque lien éloigné de parenté. Il est à remarquer que les membres de chacune de ces communautés appellent leur habitat d'un nom distinct de celui de la municipalité de Beaurivage dans laquelle ils sont officiellement classifiés. La communauté de Beaurivage, au centre, possède l'église et le couvent, institutions qui sont communes aux trois agglomérations, ce qui donne à Beaurivage un air de communauté-mère. Au point de vue de la population, toutefois, Belle-Anse l'emporte sur les deux autres; plus de 40 p. 100 de la population de la municipalité de Beaurivage demeurent à Belle-Anse, soit environ 650 habitants; la communauté de Beaurivage en compte à peu près 550 et celle de Grande-Pointe 300 seulement. Les trois parties de la municipalité sont assez nettement séparées physiquement. A Belle-Anse, les 650 habitants sont groupés dans un espace relativement restreint; une centaine de ces individus habitent un deuxième rang[7]; Belle-Anse est d'ailleurs la seule communauté à posséder un rang. Entre Belle-Anse et Beaurivage les maisons sont clairsemées; entre Beaurivage et Grande-Pointe, une longue côte et la voie de chemin de fer séparent les deux agglomérations. Les contacts sont plus fréquents entre Grande-Pointe et Beaurivage qu'ils ne le sont entre celle-ci et Belle-Anse; ils sont à peu près nuls entre Belle-Anse et Grande-Pointe.

Une population de 1,500 habitants, dispersée sur une distance d'environ 9 milles, peut difficilement être observée intensément par un seul observateur qui ne dispose que de quelques mois de séjour; il fallait choisir une des agglomérations dont on vient de parler. Grande-Pointe fut exclue à cause de l'exiguïté de sa population; elle est d'ailleurs peu représentative de la communauté moyenne de la Gaspésie: il n'y a pas de pêche et très peu d'agriculture, ses membres vivant surtout de l'industrie forestière. Finalement, on préféra Belle-Anse à Beaurivage pour les raisons suivantes: la première communauté nous apparut d'abord comme étant plus mobile et comme répondant mieux à notre intérêt envers le changement culturel; sa relative importance numérique n'était pas à négliger non plus; enfin, pour des raisons impondérables, les relations avec les habitants de Belle-Anse nous semblèrent plus faciles à établir qu'avec ceux de Beaurivage.

Aussitôt notre enquête commencée, il nous apparut que les habitants de Belle-Anse sont conscients de former un groupe distinct des deux autres. Le «nous» se limite à la communauté; quelques informateurs indiquent même spontanément ce qui les différencie des habitants de Beaurivage. Ce phénomène est aussi vrai des gens de Beaurivage qui parlent des Belle-Ansois comme d'une «autre sorte de monde». Des informateurs de Beaurivage nous ont expliqué que Belle-Anse et Grande-Pointe étant des extrémités de paroisse, les

---

[7] «Partie du territoire d'une municipalité rurale, établie par le cadastre, et composée de lopins de terre voisins les uns des autres et aboutissant à une même ligne où se trouve généralement tracé un *chemin de front* (chaque *rang* porte une appellation distincte, nom propre ou numéro d'ordre).» (58).

gens qui les habitent ne sont pas aussi considérés que ceux du centre. «Les extrémités d'une paroisse ne sont jamais aussi prospères que ceux du centre où la crème des habitants résident; c'est un phénomène qui s'observe dans toutes les paroisses», pensent nos informateurs. Les habitants de Belle-Anse et de Grande-Pointe ont l'occasion d'aller assez souvent à Beaurivage, à cause de l'église, du couvent et d'un grand magasin qui y sont situés. Les contacts entre les différentes agglomérations se font presque toujours dans ce sens-là bien que les jeunes gens de Beaurivage viennent assez volontiers, le dimanche, à Belle-Anse, qui a la réputation d'être plus «désennuyant». C'est surtout à la messe du dimanche que les habitants des trois agglomérations se rencontrent; même à cette occasion, avant et après la messe, les gens ont tendance à se grouper avec ceux de leur communauté. A la basse messe, la plupart de ceux qui prennent place au jubé sont des hommes de Belle-Anse et de Grande-Pointe. Les femmes, au contraire, prennent presque toutes place dans la nef, que la majorité des hommes de Beaurivage occupent aussi. Cette disposition des fidèles semble donner raison à certaines personnes de Beaurivage qui voient leur communauté comme une espèce de classe supérieure, qui se doit d'occuper le centre de l'église alors que les gens des extrémités de la paroisse se contenteraient du jubé. Dans les villages adjacents, le même phénomène se présente: il semble y avoir, en effet, une certaine corrélation entre la place que les individus occupent dans l'église et leur statut dans la paroisse. Même à la basse messe où chacun peut, en principe, choisir la place qu'il veut, le partage se fait quand même. La location des bancs se fait aussi d'après le même principe: un notable ne loue jamais une place au jubé, mais au centre de la nef. Comme on valorise le centre du village, ainsi on valorise le centre de l'église; dans les deux cas, les Belle-Ansois passent après les gens de Beaurivage.

Le «nous» qu'on prononce à Belle-Anse «nous faisons ci, nous voulons ça» s'applique d'abord à cette communauté de 650 habitants qui vivent à Belle-Anse; le «nous» qui comprend toute la paroisse et toute la municipalité est beaucoup moins fort et beaucoup moins employé. On entendra aussi, quelquefois, un autre «nous» qui désigne les Gaspésiens comme groupe. Il ne semble pas que ce «nous» soit né d'une prise de conscience de ce groupe comme groupe, des traits culturels que ses membres possèdent en commun. Ce sont surtout les étrangers, les touristes, les voyageurs de commerce qui l'ont imposé; on répète aux Belle-Ansois, quand on s'arrête dans leur communauté, qu'ils sont gaspésiens, que la Gaspésie est pittoresque; on leur parle de la Gaspésie comme de leur habitat. Quand les bûcherons vont en forêt et qu'ils sont en nombre, ils ont tendance à se désigner les uns les autres par leur région d'origine plutôt que par leurs paroisses respectives: un tel vient du Saguenay, de la Beauce, un autre de la Gaspésie. Les politiciens, d'autre part, ne manquent pas non plus de mettre l'accent sur la région: «Vous autres, en Gaspésie, disent-ils, vous avez besoin de havres de pêche.» En dehors d'un rayon de 25 milles, il est bien rare qu'un Belle-Ansois moyen connaisse qui que ce soit ou qu'il ait même visité ces villages. Pour la plupart, la côte nord de Gaspé est absolument *terra ignota*. C'est surtout lorsque les gens de Belle-Anse sont en dehors de la Gaspésie qu'ils prennent conscience qu'ils habitent cette région et qu'ils ont le plus tendance à faire usage du «nous» gaspésien; ils diront alors volontiers: «J'ai rencontré quelqu'un de chez nous, de la Gaspésie.»

Presque jamais les habitants de Belle-Anse ne se désigneront comme Canadiens français ou même Canadiens, pour se différencier des Anglo-Canadiens ou même des Américains; leur désignation ne dépasse pas ordinairement la région; ils préféreront dire la ville d'origine d'un Américain plutôt que de le

désigner sous le nom d'Américain. Les Canadiens français qui habitent en dehors de la Gaspésie, surtout ceux de la région de Québec, auront tendance à être appelés «Canadiens de Québec». Pour eux, il s'agit là d'un groupe différent du leur. Si un ancêtre d'un Belle-Ansois venait de la région de Québec, comme il arrive quelquefois, on fera état de ce fait car «Canadien de Québec» veut dire, bon parler, grande propreté et agriculture prospère. Bien qu'il y ait de nombreux Acadiens parmi leurs ancêtres immédiats et qu'ils soient, en définitive, linguistiquement et culturellement, plus acadien qu'autre chose, ils ne se considèrent pas Acadiens. Les Acadiens, pour eux, ce sont les habitants de la baie des Chaleurs; bien qu'ils fassent officiellement partie de la région connue sous ce nom, ils ne se considèrent pas ainsi. Ils ont même un ton légèrement ironique quand ils parlent des «Cayens de la Baie». A quelques informateurs qui m'avaient dit n'être ni Canadiens ni Acadiens, je demandai ce qu'ils sont: leurs réponses montrent qu'ils ont tendance à s'identifier d'abord à la communauté de Belle-Anse et ensuite à leur famille patronymique.

La communauté de Belle-Anse est née du bourgeonnement de Port-Cartier, la municipalité voisine, située à l'est de Belle-Anse. Bien que nous n'ayons pas consulté les archives provinciales là-dessus, on semble assez près de la vérité en affirmant que Belle-Anse a commencé d'être habitée aux environs de 1850; divers témoignages de tradition orale entretenue dans les familles sont concordants là-dessus. L'érection canonique et civile de Beaurivage ne date que de 1899 et 1900; des registres y sont tenus depuis 1898, date où le premier curé réside dans cette paroisse. Quelle est l'origine des ancêtres des habitants actuels? D'après M. Gabriel Drouin[8], les deux plus grandes familles patronymiques de Belle-Anse, les Roussy et les Parisé, sont d'origine normande. «*Roussy*: Léon Roussy, d'origine normande, marié à Anne Chapados (Chapadeau), a une fille Élisabeth née le 7 août 1773 à la Baie des Chaleurs et baptisée le 28 avril 1774. *Parisé*: Michel Parisé, d'origine normande, marié à Marie Albert, décédé à Caraquet le 8 décembre 1792, âgé de 52 ans, fait baptiser une fille Agathe à Miramichi, le 23 juin 1788.» D'après le Père Archange Godbout, O.F.M.[9], les familles Allain, Duguay et peut-être la famille Morin, — toutes trois importantes à Belle-Anse, — seraient d'origine acadienne. J'ai vu d'autre part, dans des notes manuscrites du Père E.-B. Deschênes, O.P., les noms de Huard et de Duguay mentionnés dans des actes d'état civil de la paroisse de Pabos en 1751. Enfin, encore dans les notes du Père Deschênes, j'ai copié un acte d'état civil qui veut que la famille Anglehart soit d'origine allemande. Il y a aussi deux ou trois familles qui descendent des immigrants loyalistes. En bref, origine ethnique très diverse. Quel groupe a le plus fortement marqué la population? Il semblerait que du point de vue linguistique[10] les Acadiens ont eu une influence prépondérante. Il est extrêmement difficile de démêler cet écheveau d'influences, tellement la population est homogène maintenant; la tradition orale est quelque peu fantaisiste sur les origines ethniques et difficilement contrôlable: une famille d'informateurs m'avait souvent assuré, au cours de plusieurs conversations, qu'elle est d'origine québécoise, ce qui est fort possible puisqu'un généalogiste nous dit que sous le même nom patronymique se cache une double origine; un rameau serait venu de Québec à Belle-Anse et l'autre d'Acadie. Or un informateur étranger à cette famille me dit qu'à l'école les enfants de cette même famille passaient pour Acadiens et qu'on

---

[8] Lettre de M. Gabriel Drouin à l'auteur, en date du 3 octobre 1952.
[9] Lettre du P. Archange Godbout, en date du 5 janvier 1953.
[10] Voir l'analyse de M. Gaston Dulong en appendice.

les taquinait là-dessus: «C'est un fait connu de tout le monde, ajoute X, que la famille Y est acadienne d'origine.» Qui croire? Seules des recherches dans les archives paroissiales que nous n'avions pas le temps d'entreprendre eussent pu nous renseigner là-dessus. Quoi qu'il en soit, notons que le stock ethnique de Belle-Anse est composé d'alluvions multiples.

Toutes les maisons de Belle-Anse sont de bois, dont la moitié environ sont peinturées. Quelques-unes sont spacieuses, la plupart confortables, certaines misérables. C'est au centre de la communauté qu'on voit les meilleures maisons; les marchands, le maître de poste et quelques autres individus possèdent de grandes maisons pourvues de la plupart des conforts modernes. D'abord l'électricité: à peu près la moitié des maisons de Belle-Anse en sont dotées. Dans cette région, l'énergie électrique est distribuée et administrée par une coopérative. Pour obtenir l'électricité, il faut d'abord faire partie de la coopérative en achetant une part; ensuite il faut payer le brochage. Depuis dix ou douze ans, les maisons s'électrifient peu à peu. Les appareils électriques ont aussi fait leur apparition; deux ou trois maisons, celles des marchands, sont munies d'appareils frigorifiques; les fers à repasser sont les plus communs. Trois maisons ont des baignoires modernes.

L'ameublement est en général très simple; la pièce commune, c'est la grande cuisine: un gros poêle qui sert à réchauffer toute la maison, une grande table, des chaises, quelques armoires; à peu près le cinquième des maisons ont l'eau courante; un aqueduc construit par certains individus plus fortunés que les autres amène l'eau à la plupart des maisons du centre de la communauté; les autres possèdent des fontaines d'où l'on retire l'eau au moyen d'une pompe à bras.

L'emplacement des bâtiments qu'on voit à Belle-Anse suit de près le modèle commun à la majorité des villages et des communautés canadiennes-françaises. Si l'on compare, de ce point de vue-là, Belle-Anse et une communauté de langue anglaise des environs, la différence est frappante. Dans la communauté anglaise, les habitations sont éparpillées; elles sont éloignées les unes des autres et sont bâties assez en retrait de la route nationale. A Belle-Anse les maisons sont disposées par grappes et bâties aussi près que possible de la route. Plusieurs auteurs, Deffontaines (9) entre autres, voient dans cette concentration l'influence de l'emplacement de l'église, autour de laquelle les habitations s'élèvent comme autour d'un foyer. Dans la communauté de Belle-Anse, il n'y a pas d'église et les maisons sont plus concentrées qu'à Beaurivage où il y en a une. L'explication de ce phénomène me semble plus complexe: d'une part, une influence générale: la grande sociabilité des Canadiens français et leur propension à se sentir les coudes. Si, d'autre part, les habitations sont plus serrées à Belle-Anse c'est que la communauté s'est développée plus vite que Beaurivage et que la subdivision des terres y est plus avancée. Il va sans dire que l'influence de l'emplacement de l'église y est aussi pour quelque chose; ce n'est pas la seule ni même l'influence prépondérante, à notre avis, dans le cas qui nous occupe ici.

Le milieu de l'agglomération, ou ce qu'on considère comme son milieu, se compose de la grappe principale d'habitations, de trois magasins, de deux restaurants, du Bureau de poste et des deux routes qui conduisent, l'une à l'entrepôt frigorifique, l'autre au quai de pêche. L'extrémité ouest de la communauté se compose de familles qui ne possèdent pas suffisamment de terre pour cultiver; il y a plus de fermiers, toutefois, dans la partie est du village. Fait intéressant à noter, Belle-Anse est la seule communauté des environs immédiats qui ait un deuxième rang, peuplé par vingt familles.

CULTURE TECHNIQUE ET ÉCONOMIQUE

Agriculture

Il est difficile d'évaluer exactement ce que l'agriculture rapporte aux habitants de Belle-Anse parce que la très grande partie de ce qu'ils en retirent est consommée sur place ou investie dans un autre cycle de production, celui de l'élevage, par exemple. Sur une population de 650 habitants, sur 110 couples mariés, 38 possèdent ce qu'on pourrait appeler une terre ou une ferme. De ces 38 propriétaires, il n'en est pas un qui vive exclusivement du produit de l'élevage ou de l'agriculture. L'élevage est, d'ailleurs, extrêmement restreint et se confine aux porcs et aux bovins; de fois à autre, on vendra un animal au «bœufier» local qui le colportera dans la communauté. Le porc se consomme sur place pendant l'hiver. Le mouton est disparu depuis un bon nombre d'années déjà; quant aux volailles, elles sont peu nombreuses et sont englouties dans la consommation domestique.

Dans un rapport que publiait le gouvernement de la province de Québec, en 1937, sur les Ressources naturelles de la Gaspésie on y lit au sujet de la paroisse de Beaurivage: «Dans cette municipalité, l'agriculture intensive est chose inconnue; l'agriculture n'a jamais été qu'un complément à l'industrie de la pêche qui, jusqu'à ces dernières années, a été la principale source de revenus de la majorité. Même aujourd'hui, ceux qui ne sont pas secourus par l'État tirent plus de la pêche que de l'agriculture. Aussi le développement de l'agriculture n'a-t-il été ni rapide, ni régulier; cependant depuis six ans on note une légère amélioration due au déclin de la pêche. La superficie cultivée a augmenté d'une acre et demie par ferme depuis 1931.» (**18**, 39). Bien que ces remarques aient été faites de toute la municipalité de Beaurivage, il est probable qu'elles s'appliquaient autant à Belle-Anse qu'aux deux autres parties; l'agriculture semble à peu près dans le même état, d'un bout à l'autre de la municipalité. Bien que nous n'ayons pas comparé systématiquement l'état actuel de l'agriculture avec celui de 1937, il semble qu'il n'y ait pas eu là de changement notable. Pendant la guerre, toutefois, il est possible, qu'à cause de la prospérité temporaire de l'industrie de la pêche, l'agriculture ait subi un certain recul, qui n'a pas été compensé depuis la fin des hostilités. L'industrie du bois et les occupations salariées ont depuis 1945 pris le pas sur l'agriculture et la pêche.

La plupart des Belle-Ansois se plaignent des conditions défavorables de l'agriculture. Le rapport que nous venons de citer leur donne raison à ce sujet: «La terre légère domine puisqu'elle couvre 70% de la municipalité; la terre forte vient ensuite avec 15% et enfin la terre franche et la terre noire qui forment le reste. On a quelque peu marné et chaulé ces terres avec un très bon résultat; on a aussi utilisé les engrais de mer, varech et poissons (9,245 tonnes à l'acre) avec grand succès.» (**18**, 39). Les terres sont pour la plupart rocailleuses et mamelonnées; les plateaux ne sont pas nombreux, c'est là la première objection que les Belle-Ansois font à ceux qui leur conseillent d'intensifier l'agriculture. Une autre question qui revient souvent dans les discussions au sujet de l'agriculture a trait à l'organisation des marchés: les gens se plaignent qu'ils sont mal organisés. «Quand nous avons du foin ou des patates, dit-on, tout le monde en a et rien ne vaut rien.» Voici le cas d'un informateur qui possède une terre et qui cultive autant sinon plus que la moyenne de ses concitoyens: sa récolte de foin, en 1952, a été de 12 à 15 tonnes. L'an dernier, elle fut à peu près du même ordre; de sa récolte totale, il vendit cinq tonnes, à $20 la tonne, à des voisins

qui gardent des chevaux et des bêtes à cornes mais n'ont pas le temps de s'occuper d'agriculture ou qui n'ont pas assez de terre pour s'y adonner. Comme il n'y a pas de presse à foin dans la communauté le foin est vendu en vrac. Afin de me donner une idée du peu que rapporte l'agriculture, mon informateur me raconta que l'an dernier une des cinq tonnes de foin dont il disposa fut vendue à son frère qui habite en face de chez lui. Le jour que ce frère vint en prendre livraison, le vendeur et son fils restèrent à la maison pour aider l'acheteur à charger la voiture; le père et le fils travaillaient à ce moment-là à la coupe du bois et gagnaient en moyenne $23 par jour. Comme ils passèrent une bonne partie de la journée à charroyer du foin et que, par conséquent, ils n'allèrent pas travailler au-dehors, mon informateur prétend qu'en plus d'avoir donné son foin pour rien, il a perdu $3. Cette manière un peu humoristique de voir les choses exagère peut-être les conflits qui existent entre l'agriculture et l'industrie du bois, mais il n'en reste pas moins qu'ils sont réels.

Tout le monde s'accorde à dire qu'il n'existe pas de marché extérieur bien organisé pour absorber l'excédent des produits agricoles de Belle-Anse; quand on vend quelque chose, on le vend dans la communauté ou dans la paroisse. Mais encore là on atteint vite le point de saturation. «Quand j'ai une bonne récolte, celle de mon voisin l'est aussi; il n'a donc pas besoin de mes produits» me dit un autre individu. Cette réflexion s'applique au foin et aux pommes de terre. «Ce qui me paierait, dit un autre, c'est de donner ce foin-là aux bestiaux qui se vendent par le temps qui court, mais malheureusement je n'ai pas assez de pâturage pour garder des bestiaux en été.» C'est pourquoi, l'été dernier, il a vendu les dernières vaches qui lui restaient; pour trouver de quoi se nourrir, ces animaux devaient voyager dans les pâturages des voisins et souvent se perdaient.

La plupart de ceux qui récoltent du foin le font couper par une faucheuse mécanique de la municipalité voisine qu'ils paient $2 l'heure; on débourse entre quatre et six dollars pour le fauchage du foin; la récolte moyenne est d'à peu près 6 tonnes par terre; quelques-uns peuvent en récolter 12 tonnes, d'autres une ou deux tonnes. Les pommes de terre viennent ensuite par ordre d'importance; la consommation étant très grande, la récolte l'est aussi; on récolte une moyenne de 3,000 à 4,000 livres de pommes de terre par terre ou même lopin de terre. La récolte de l'avoine, de l'orge et du sarrasin est insignifiante.

A cause de la nature de l'économie complémentaire de Belle-Anse, forêt, pêche et agriculture, cette dernière est souvent négligée; parce que le travail en forêt et la pêche procurent des devises plus facilement que l'agriculture, il semble qu'elle soit la première sacrifiée quand il s'agit de faire un choix entre ces activités. On ne peut d'ailleurs plus utiliser les déchets de poissons comme engrais parce que la pêche, ayant changé de nature, — on ne fait pas de morue salée ni séchée, — ces déchets restent aux quais, alors qu'auparavant chacun vidait sa morue sur sa propre terre. Le déclin de l'agriculture fait partie d'une série de phénomènes beaucoup plus complexe et ramifiée que nous discuterons au chapitre du changement culturel.

Industrie forestière

L'industrie forestière fournit probablement le plus fort du comptant que les Belle-Ansois touchent. Depuis trois générations, la forêt a pris de plus en plus d'importance. Les termes de «voyageurs» et de «voyager» qu'on emploie comme synonymes de «bûcherons» et de «travailler en forêt» sont parmi ceux que l'on entend le plus fréquemment dans la communauté. Voyager,

c'est quitter la communauté et aller travailler en dehors. La plupart des hommes de Belle-Anse ont «voyagé» à un moment ou l'autre de leur vie; même les femmes qui vont en service domestique à Montréal «voyagent» elles aussi. Le travail en forêt est devenu une importante source de revenus pour les Belle-Ansois, comme pour les paroisses environnantes; depuis la fin du XIX[e] siècle, l'industrie du bois a attiré beaucoup de Gaspésiens et a servi de complément aux revenus de la pêche. La ville d'Ottawa est fortement associée à l'idée du «voyage» puisque c'est là que les bûcherons se rendaient d'abord pour se diriger ensuite vers les centres d'opérations forestières du Québec et de l'Ontario. Beaucoup d'individus de Belle-Anse et de Beaurivage connaissent certaines rues du vieil Ottawa: Murray, Clarence, Saint-Patrice. Hull, la ville-sœur d'Ottawa, reste aussi une vieille connaissance. De nos jours, cette région a cessé d'être le centre de bûcherons en transit qu'elle a été pendant cinquante ans. Un coiffeur de la rue Murray qui avait suivi à Ottawa, il y a quarante ans, les bûcherons gaspésiens, ses concitoyens, me confiait récemment qu'il n'en voit presque plus maintenant; la forêt recule, les centres d'opérations changent de place.

Ce travail en forêt obligeait les individus à quitter leur village au début de l'automne pour n'y revenir que le printemps suivant, pour l'ouverture de la pêche. Bien que la période d'opérations en forêt ait eu tendance à changer, ces dernières années, devenant maintenant un genre de travail qui se poursuit en tout temps de l'année, le complexe du travail en forêt reste le même dans ses grands traits. Comme dans le passé, les jeunes gens quittent le village tôt, vers 15 ou 16 ans, pour se diriger, soit en groupe ou avec quelques aînés, vers les zones d'opérations forestières qui sont ordinairement très éloignées de Belle-Anse. La plupart continuent de travailler ainsi jusqu'à l'âge de 50 ou 60 ans. Présentement, à cause de certains changements que nous soulignerons plus loin, il y a moins de bûcherons professionnels à Belle-Anse qu'il n'y en avait il y a vingt-cinq ans. Il n'en reste pas moins que le travail en forêt représente l'activité la plus rémunératrice à Belle-Anse; plus du tiers des hommes de la communauté tirent de ce travail la plus grande partie de leur revenu. Il semble que présentement il y ait, à toute saison, à peu près un nombre égal de travailleurs qui sont absents de la communauté. Les opérations se poursuivant à l'année longue, quelques-uns préfèrent travailler en été et revenir dans leur famille pendant l'hiver; d'autres font le contraire. Ces remarques s'appliquent surtout aux hommes mariés; des plus jeunes passent quelquefois un ou deux ans, et même plus, loin de la communauté. Dans certains cas extrêmes, un jeune homme peut partir pour travailler en forêt et ne jamais revenir ou reparaître après vingt ans d'absence[11]. Quelques bûcherons travaillent à salaire mais la plupart travaillent au rendement. Les plus jeunes ont tendance à préférer cette dernière façon de faire tandis que ceux qui voient leurs forces décliner préfèrent travailler à salaire.

D'autre part, la coupe du bois est encore la source d'importants revenus: plusieurs individus possèdent des «terres à bois» qu'ils exploitent eux-mêmes. Ceux qui s'adonnent à ce genre de travail n'ont pas à quitter la communauté; ils cessent d'être «voyageurs» et deviennent bûcherons à domicile. Quand le bois se vend bien, plusieurs individus se livrent à cette occupation. Ce sont surtout les gens mariés, à qui le «voyage» ne dit plus rien, qui s'adonnent à ce

---

[11] «Or c'est à même cette migration annuelle que se forme le courant permanent d'émigration des régions rurales. De ceux qui partent ainsi chaque année, quelques-uns, surtout les jeunes, ne reviendront pas. Nous ne dirons pas qu'ils s'établissent ailleurs, mais ils s'arrêtent où ils peuvent et finalement se déversent dans les centres industriels, surtout les grandes villes, où ils grossissent la multitude des sans-métier que le chômage guette au premier fléchissement des affaires.» (39).

travail. En 1952-1953, il y avait vingt chefs de familles qui coupaient ainsi du bois sur leur terre et peut-être autant qui y travaillaient à titre de salariés. Tout le combustible qu'on emploie dans la communauté est coupé sur les terres à bois de Belle-Anse; en plus, on coupe du bois à pâte et des billots pour le commerce. Il y a quelques années, il y avait deux scieries dans la communauté; la dernière a cessé de fonctionner il y a quelques années à peine. Maintenant c'est à Port-Cartier, la municipalité voisine, que l'on va faire couper et préparer le bois dont on se sert pour les constructions de la communauté. L'industrie du bois fournit la plus grande partie du revenu-argent moyen de la ferme; alors qu'en 1936, l'inventaire des Ressources Naturelles classait l'industrie du bois bien en arrière de la pêche, il est évident qu'il n'en est plus ainsi maintenant.

Pêche

Pendant longtemps, la pêche a été la principale industrie de Belle-Anse qui pouvait être considérée, à juste titre, comme un des principaux villages de pêcheurs de la Gaspésie; toute la municipalité de Beaurivage l'était d'ailleurs aussi. Chaque année, depuis la fin de la deuxième guerre, le nombre des pêcheurs décroît. Pendant la guerre il y eut un regain d'activité dans cette industrie à cause du prix élevé de la morue, mais depuis les prix ont grandement fléchi alors que le prix des agrès augmentait sans cesse. Pendant l'été 1953, particulièrement, le nombre de pêcheurs diminuait de semaine en semaine.

Quoique la pêche n'ait jamais été une activité dont les revenus étaient exorbitants, on arrivait dans le passé à en vivre. Les frais d'exploitation étant moindres et les exigences du standard de vie moins grandes on finissait, nous disent maintenant les plus vieux, par boucler le budget. Maintenant ce ne sont que récriminations contre l'économie de la pêche. Tout le monde se plaint que ce ne soit pas un métier pour faire vivre qui que ce soit. La concurrence de l'industrie forestière se fait cruellement sentir.

Une description comparative des conditions de pêche telles qu'elles existaient il y a trente-cinq ans avec ce qu'elles sont aujourd'hui nous fera apercevoir l'écart qui existe entre ces deux périodes. Un informateur, qui a connu les deux, s'exprime ainsi: «Auparavant, quand les pêcheurs partaient c'était pour plusieurs mois; personne n'aurait songé à revenir avant que la saison ne soit finie. Nous allions pêcher à l'Île Bonaventure et à Percé, qui étaient alors des centres de pêche très importants. A l'âge de 17 ans, en 1912, je partis pour Percé le 20 mai et j'en revins le 15 août. J'accompagnais un autre pêcheur, de plusieurs années mon aîné. Nous apportâmes des vêtements pour trois mois, du lard salé, du thé, du sucre et des pommes de terre; c'est dans un bateau à voile que nous fîmes les cinquante milles qui nous séparaient de Percé. Là, nous vécûmes dans des petites maisons, des coquerons que la compagnie pour laquelle nous pêchions avait fait bâtir pour les pêcheurs. Dans chacun de ces coquerons, huit pêcheurs vivaient; en bas, il y avait une table, des chaises, un poêle et huit armoires dont nous nous servions pour ranger nos choses: vêtements, provisions de bouche et agrès de pêche. En haut, il y avait huit lits. En arrivant à Percé, nous achetâmes un baril de farine de 200 livres que nous donnâmes à une femme de l'endroit qui, pour deux dollars, boulangeait pour nous toutes les semaines. Nous mangions donc du pain, des patates, du lard salé, du poisson et de la mélasse. Pendant les trois mois dont je vous parle, j'ai dépensé $25 pour ma nourriture et mes agrès de pêche. Je revins à Belle-Anse avec $420. On vendait la morue $3 les 238 livres. Le dimanche, nous allions à la messe à Percé et quelquefois nous dînions dans une pension de fa-

mille pour 25 sous. Jamais nous n'aurions pensé d'acheter de la viande fraîche pendant toute cette période. Quand le bœufier passait, nous lui criions de s'éloigner; c'était trop cher et nous ne voulions pas nous laisser tenter. Nous pêchions à la ligne de main. L'année suivante, j'achetai un moteur, un des premiers de Belle-Anse.

«Comparez ce que je viens de vous dire avec ce qui se passe aujourd'hui. Tous les agrès de pêche sont beaucoup plus chers qu'ils l'étaient; ils coûtent maintenant cinq fois plus cher. Maintenant tout le monde a des bateaux à moteur; ça va plus vite mais ça coûte plus cher que la voile. Dans ces bateaux, il n'y a rien qui manque maintenant: viande fraîche, eaux gazeuses, beurre, lait en conserve, prélart, tout y est. Quand on n'est pas en mer, on vit dans des pensions où l'on vous demande $2 par jour et parfois plus; on va au cinéma, on boit dans les hôtels; toutes ces dépenses, c'est la morue qui les paie. Chaque fin de semaine que le bon Dieu amène, les pêcheurs reviennent ici le samedi après-midi et n'en repartent souvent que le lundi. Les pêcheurs d'aujourd'hui peuvent peut-être prendre plus de poisson que nous, mais le prix de la morue n'a pas augmenté en proportion. Cette année on vend la morue deux sous et demi; en 1912 on la vendait un sou et quart.» Tout le monde parle à peu près de la même façon à Belle-Anse; je n'ai jamais rencontré de pêcheur qui fût satisfait de son sort.

En 1953, au début de la saison de pêche, je fis le compte de tous les individus qui retiraient quelque argent de la pêche. Sur un total possible de 233 individus,—total qui inclut les chefs de famille ainsi que leurs fils en état de pêcher,—je ne comptai que 33 individus qui tiraient quelque revenu de la pêche; pendant la saison 10 de ces 33 personnes l'avaient abandonnée. Des 23 qui restent, 12 pêchent à l'extérieur, c'est-à-dire en haute mer, et ne reviennent à Belle-Anse qu'en fin de semaine. Parmi la douzaine d'individus qui pêchent à Belle-Anse, cinq ou six sont trop vieux pour faire autre chose; ils aiment la pêche et continuen- à la faire, par goût autant que par nécessité; la pêche sert d'appoint à leur pension de vieillesse. Ils pêchent assez irrégulièrement, ne prennent jamais beaucoup de poisson, n'étant pas équipés pour aller en haute mer. Il reste donc à peu près six personnes à Belle-Anse qui pêchent régulièrement et qui pendant la saison de pêche n'ont pas d'autres revenus. Ce sont des pêcheurs pour lesquels il ne saurait y avoir d'autres métiers et qui tiennent bon malgré tout.

La pêche n'attire plus les jeunes maintenant, ils préfèrent aller gagner leur vie en dehors du village, soit à la mine de Gaspé ou dans les camps de bûcherons du nord de l'Ontario et du Québec. Telle qu'elle est pratiquée à Belle-Anse, la pêche semble anachronique. Auparavant, quand leurs besoins n'étaient pas si grands et quand ils pouvaient pêcher en ne faisant qu'un minimum de dépenses, les habitants de Belle-Anse y trouvaient leur subsistance. Les grandes familles s'adaptaient bien à ce genre de vie; les fils travaillaient pour leur père sans en attendre de rémunération. Les occasions de dépenser son argent étaient beaucoup moins nombreuses qu'elles ne le sont aujourd'hui et chacun était plus ou moins content du peu qu'il gagnait, ne connaissant pas autre chose. Le genre de pêche qu'on pratique à Belle-Anse comporte plus de liberté que de sécurité. Chacun va en mer quand il le veut. S'il y a une fête dans le village, un mariage par exemple, si la température n'est pas très bonne ou si on a trop bu la veille, on se repose chez soi en attendant de meilleurs jours. Les dépenses qu'on faisait en dehors de la nourriture étaient minimes. Voici le cas limite d'un chef de famille, qui aux alentours de Noël, vers 1910, avait $2 à dépenser jusqu'en avril; il lui restait encore 25 sous au printemps. A Noël, il avait viande, poisson, pommes de terre, farine, beurre, sel et toutes ses pro-



Type de pêcheur de Belle-Anse

visions de bouche pour l'hiver. Côté vêtements, il n'avait rien à craindre non plus, la plus grande partie avait été faite à la maison même. Pendant l'hiver, il allait couper du bois sur sa terre, soignait ses animaux, allait à la messe le dimanche et jouait aux cartes le soir. Maintenant les besoins d'argent du chef de famille se sont accrus considérablement; non seulement les siens propres mais ceux de toute la famille; l'argent circule plus librement et chacun en veut toujours davantage pour satisfaire les besoins qu'un standard de vie plus élevé fait naître. La consommation de l'alcool s'est sensiblement accrue. L'argent qu'on dépense pour la bière et l'alcool, pour les provisions de bouche vendues dans le commerce, pour les meubles, les accessoires de cuisine et le costume a décuplé depuis une trentaine d'années. La petite pêche et même la pêche en haute mer, telle que la pratiquent certains habitants de Belle-Anse, ne s'insère plus facilement dans ce nouveau genre de vie à cause du peu de sécurité qu'elle assure. Celui qui achète une voiture, à paiement différé, une cuisinière électrique ou tout objet a besoin d'un revenu assuré s'il veut faire face à ses échéances. C'est pourquoi les jeunes hommes qui veulent des vêtements à la mode, une voiture et de la bière sont plus attirés vers la mine de Gaspé et l'industrie forestière qui les assurent d'un revenu moins aléatoire que celui de la pêche.

La modernisation de la technique de la pêche à Belle-Anse n'a pas suivi la même marche que chez les Acadiens du Nouveau-Brunswick qui, à Caraquet et à Shippigan, par exemple, emploient presque exclusivement des chalutiers pour pêcher la morue; à Belle-Anse, le premier chalutier a fait son apparition en juin 1953. D'après ce qu'on en a dit dans la communauté, sa première saison n'aurait pas été fructueuse; ce qui aurait pour effet de décourager ceux qui auraient été tentés de s'en procurer. La plupart des Belle-Ansois ne sont d'ailleurs pas très enthousiastes au sujet de ce nouvel engin. Si on les en croit, les chalutiers seraient un élément de perturbation pour la pêche, ils détruiraient le fond de la mer, l'habitat de la morue, et disperseraient les bancs de morue. Ceux qui travaillent sur ces chalutiers sont considérés comme des esclaves, travaillant jour et nuit, «comme en Russie». Les pêcheurs de Belle-Anse se servent de deux sortes de bateaux, dont l'emploi est déterminé par le genre de pêche qu'ils pratiquent. Ceux qui pratiquent la petite pêche, c'est-à-dire ceux qui ne s'éloignent pas plus qu'à un mille de la côte à peu près, emploient de petites «bottes»; ces embarcations possèdent une voile et un moteur, mesurent une quinzaine de pieds sur six de largeur. Quand ils pêchent en haute mer, ils le font dans des espèces de goélettes qu'ils appellent barges; ce sont des embarcations beaucoup plus grosses, à voiles et à moteur. Dans les deux embarcations, on pêche à la ligne dormante.

La technique est à peu près la même pour la petite pêche et la pêche en haute mer; cette dernière se fait sur une plus haute échelle; le nombre de lignes qu'on jette à la mer est décuplé. Il faut d'abord tendre les filets à hareng pour attraper la boëtte. Le hareng congelé que le gouvernement provincial met à leur disposition est peu utilisé. A la période des grosses prises de hareng, au printemps, le gouvernement achète ce hareng qu'il garde dans des entrepôts frigorifiques et qu'il revend aux pêcheurs quand ils en ont besoin. Cette façon de procéder aurait eu pour effet de faire disparaître un des inconvénients que représente la capture, toujours aléatoire, du hareng. Les pêcheurs, toutefois, n'emploient pas beaucoup ce hareng, du moins pendant l'été; ils disent que la morue n'est pas très friande de ce poisson congelé. A l'automne, ils l'emploient plus volontiers.

Donc, au printemps et en été, chaque pêcheur essaie de capturer le hareng dont il a besoin pour appâter les lignes qu'il tend ensuite. Le matin il va lever les lignes qu'il a tendues le soir ou la nuit précédente; ensuite il tend les lignes à morue qu'il ira lever plus tard. Ordinairement on s'arrange pour combiner les opérations; après avoir levé ou tendu leurs lignes, les pêcheurs tendent ou lèvent leurs filets à harengs. Pendant l'été de 1953, la morue fut rare et la petite pêche ne rapporta qu'une moyenne de 300 livres de poisson par individu pendant les trois ou quatre jours de la semaine qu'elle était possible; les jours de grand vent ou de grosse pluie, les «bottes» ne sortent pas. La morue est hissée sur le quai au moyen d'un «piquoâ», sorte de longue perche armée d'une tige de métal pointue à l'extrémité. La morue est alors éviscérée, étêtée et pesée sur le quai. Chaque jour un acheteur régulier vient chercher la morue en camion; il en fera ordinairement des filets qu'il vendra frais. On ne fait plus de morue séchée ni salée à Belle-Anse. A l'automne, toutefois, la plupart des familles salent, pour elles-mêmes, une certaine quantité de morue qu'elles consommeront pendant l'hiver.

Le pêcheur en haute mer travaille pour un marchand qui achète toutes ses prises; ordinairement il y a trois hommes à bord de chaque «barge». Le port d'attache des pêcheurs en haute mer de Belle-Anse est soit Grande-Rivière, soit l'Anse-à-Beaufils. Au printemps, le pêcheur met à la mer sa barge qu'il avait «haussée» à l'automne, sur le rivage de Belle-Anse. Avant l'ouverture de la saison, le propriétaire d'une barge choisit ses partenaires. Si l'on est trois, on partagera ordinairement l'argent gagné en quatre parts: une pour chaque homme et une pour l'embarcation. On divise en trois le coût des provisions de bouche et des agrès; les arrangements peuvent varier mais celui qu'on vient de décrire semble prévaloir. On pêche toute la semaine; la plupart des embarcations rentrent au port à chaque jour. Les prises moyennes varient avec les saisons; l'été dernier, vu la rareté du poisson, une semaine de cinquante «drafts», c'est-à-dire de 10,000 livres, à deux sous et demi la livre, était considérée comme très satisfaisante: bien des semaines on devait se contenter de vingt-cinq «drafts». Certains pêcheurs, en 1953, ne firent que payer leurs dépenses personnelles.

Le nombre des pêcheurs de homard varie avec les années. Pendant la saison de 1953, il y en avait cinq. Cette pêche ne se fait pas sur une grande échelle et reste compatible avec un autre genre de travail. Les pêcheurs ont en moyenne une vingtaine d'attrapes qu'ils disséminent le long des rives. Chaque matin, le pêcheur part en chaloupe à rames et va visiter ses pièges; il retire les homards capturés, remplace les appâts (têtes de morue) et rentre avec sa charge; c'est une occupation qui peut durer à peu près deux heures. Pour conserver ses homards en vie et attendre l'acheteur local le pêcheur enfermera ses prises dans des petits viviers de sa fabrication. Les prises ne sont jamais importantes mais comme le prix en est élevé, 40 sous la livre en 1953, même ces petites prises représentent un sérieux appoint pour le pêcheur. La plus grande partie de ce homard est absorbée par le marché local, hôtels, restaurants, ou colportée, quelquefois, par un pêcheur de Belle-Anse qui achète les prises de ses collègues et qu'il joint aux siennes. Les attrapes sont fabriquées par les pêcheurs eux-mêmes. Pendant les heures creuses de l'hiver, un pêcheur en fabrique 20 ou 30. Souvent les tempêtes lui en brisent un certain nombre. Le homard est devenu extrêmement rare sur les côtes de Belle-Anse; des vieillards racontent qu'il y a cinquante ans, il y en avait tellement qu'on s'en servait comme engrais.

Il n'y a qu'une seule personne qui fasse la pêche au saumon à Belle-Anse; le gouvernement provincial qui accorde les permis de pêcher ce poisson n'en

octroie qu'un pour toute la communauté. D'après les racontars, ce pêcheur aurait gagné mille dollars en 1952; la saison suivante fut toutefois loin d'être aussi bonne.

Mine

Depuis un an ou deux, surtout depuis le printemps et l'été de 1953, l'exploitation minière de l'intérieur de la Gaspésie est devenue une source d'emplois pour les Belle-Ansois qui en sont situés à quelque 175 milles. Le baptême officiel de la ville minière de la Gaspésie, Murdockville, eut lieu le 15 juillet 1953; il y avait à ce moment-là 150 familles et 1,500 travailleurs non résidents; à l'ouest de cette ville se trouve la mine de cuivre. *La Patrie* du 11 octobre 1953 publiait ce qui suit sous la signature de Louise Pouliot: «On prévoit pour octobre 1954 que l'atelier de traitement concassera 6,500 tonnes de minerai par jour, et la fonderie, en mars 1955, recevra 125 tonnes par jour d'anodes de cuivre. D'après un compte rendu, il y aurait sur tout le territoire de la Copper Mines 67,800,000 tonnes de minerai à 1·3% de cuivre soit 26 livres de cuivre par tonne, dépôt durable pour 30 ans, usine à plein rendement. A Needle Peak seulement, l'estimé se fait à 25,000,000 de tonnes à 1·8% réparti sur deux zones; 12,000,000 au centre, et 13,000,000 vers le sommet. Le pourcentage de 1·8% soit 36 livres de cuivre par tonne est une teneur un peu supérieure à la moyenne générale. Suivant la fonte du métal, viendra la concentration qui d'un très bas pourcentage parvient à 99·999% qui est la teneur normale et régulière du cuivre. Seule la dernière opération, le raffinement du métal, se fera à Montréal. Il sera transporté tout d'abord jusqu'au port de Mont-Louis, à Gaspé nord, d'où il se rendra à la métropole.» A la fin de l'été de 1953, 34 personnes de Belle-Anse étaient employées à la mine. La très grande majorité des travailleurs, sinon tous les individus, étaient employés non pas comme mineurs, mais à différents travaux de surface. Ces travailleurs furent recrutés à même ceux qui auraient, soit pêché, soit travaillé en forêt. Les pêcheurs choisirent d'aller travailler à la mine parce qu'ils retirent plus d'argent de ce travail et surtout parce que ce dernier genre de travail leur offre plus de sécurité économique. Comme les pêcheurs en haute mer, ceux qui travaillent à la mine peuvent revenir dans leur famille à toutes les fins de semaine, s'ils le désirent. La plupart, toutefois, ne viennent qu'une fin de semaine sur deux. Ceux qui auraient été travailler en forêt choisirent d'aller à la mine parce que c'est plus près de Belle-Anse et qu'ils peuvent revenir dans leur famille plus souvent; les hommes mariés sont sensibles à cet avantage et leur famille encore plus.

La plupart des individus qui ont commencé de travailler à la mine se plaignent que le travail est dur; habitués soit à pêcher ou à travailler en forêt, au rendement, ils se plient difficilement au régime du salariat et à la présence d'un contremaître qui les surveille sans cesse. Pendant les premiers temps, nombreux furent ceux qui travaillèrent une semaine et quittèrent leur emploi, pour y retourner plus tard. Il y eut une espèce de va-et-vient entre la mine et Belle-Anse, qui trahissait une adaptation difficile à un nouveau genre de vie. Le phénomène n'est pas particulier à Belle-Anse puisqu'on rapporte à la mine qu'il fut un temps où il partait autant d'employés qu'il y en était embauché. Quelques individus, malgré les conseils de leur famille, refusent carrément d'aller travailler à la mine et continuent à pêcher ou à aller travailler en forêt.

Quelques jeunes gens qui possèdent des voitures s'en servent pour aller travailler à la mine; ils amènent d'autres travailleurs avec eux. On descend ordinairement en groupe de six, ce qui a pour effet de diminuer les frais de trans-

port de chacun; on part habituellement le dimanche dans la soirée pour arriver à la mine au début de la nuit. Pour revenir, le samedi après-midi, on fait les mêmes arrangements. Chaque travailleur ramène dans sa famille une moyenne de $80 à peu près par deux semaines, ses dépenses personnelles payées.

Autres sources de revenus

Il y a sept personnes à Belle-Anse qui tirent du commerce la plus grande partie de leurs revenus: cinq marchands et deux commerçants proprement dits. Les cinq marchands-généraux (general merchant) sont nés sur place, depuis vingt ans à peu près. Avant ce temps, il n'y avait, paraît-il, qu'un petit marchand, établi dans une maison, qui ne vendait pas grand chose et qui s'adonnait à bien d'autres besognes pour gagner sa vie. Ce n'est que depuis vingt ans que le plus ancien des magasins-généraux actuels est établi; les autres ont suivi. La plupart des marchandises qui sont vendues dans ces magasins arrivent par camion de Mont-Joli, Rimouski et des Maritimes; trois de ces établissements sont à peu près complets; on y vend de tout,depuis le fil jusqu'aux poêles; les deux autres, plus modestes, se contentent des provisions de bouche. Règle générale, les ventes se font au comptant et le peu de crédit qui se fait est à court terme. On semble payer ses dettes assez bien. Pas un de ces marchands n'achète le poisson et le danger d'exploitation des pêcheurs par les marchands n'existe pas de ce fait. En 1953, ce sont les Pêcheurs-Unis de Montréal qui achetèrent la morue; les pêcheurs étaient payés comptant chaque semaine.

Dix individus sont salariés; quatre travaillent pour le Ministère des Pêcheries du Québec, trois pour le National-Canadien. Trois filles sont institutrices. La condition de ces individus, spécialement celle des employés de chemin de fer, est considérée comme très enviable.

En passant en revue les sources de revenus des habitants de Belle-Anse il est certains faits qu'il ne faut pas oublier: ce sont les services sociaux dont ils sont les bénéficiaires. Et le plus important de tous sont bien les allocations familiales. Comme les familles sont en général assez grandes, il n'est pas rare de voir des familles qui reçoivent de $30 à $50 chaque mois. Il est facile de concevoir que dans une communauté où le revenu-argent moyen de chaque ferme était évalué à $191 en 1939 (**18**, 39), un supplément qui peut atteindre quelquefois jusqu'à $600 ne soit pas négligeable. En général, cet argent est utilisé pour le bien-être des enfants, pour leurs vêtements et leur nourriture. Il ne fait aucun doute que le régime alimentaire se soit grandement amélioré récemment; les soins dentaires et médicaux ont aussi été augmentés; plusieurs personnes se présentent maintenant volontiers avec leurs enfants chez le médecin. On compte présentement (1953) environ 215 enfants à Belle-Anse qui sont éligibles pour les allocations familiales; il y a un montant d'environ $1,300 qui est divisé entre les quelque 50 familles qui ont des enfants en bas âge. Tout le monde s'accorde à dire que les allocations familiales sont d'un grand secours à la population; un individu avoue même qu'il fait vivre sa famille là-dessus. Il est évident que cet argent leur a permis de s'acheter plus de produits manufacturés et qu'il a changé leurs habitudes alimentaires. Un jour une mère de deux enfants vient au magasin général avec son chèque d'allocations familiales ($10); elle achète deux boîtes de soupes (légumes et tomates), un pot de beurre de cacahuètes, une boîte de pêches ainsi qu'une boîte de saumon. Le marchand me confia, après le départ de l'acheteuse, que ces sortes d'achats étaient extrêmement rares avant la dernière guerre et qu'ils ont maintenant tendance à se généraliser. D'autre part, il semble probable que dans un certain segment de

la population on cessa de faire son pain et son savon parce que, ayant plus d'argent, on en profita pour mettre au rancart ces techniques qui demandent beaucoup de temps et d'efforts.

De son côté, l'«Inventaire des Ressources Naturelles et Industrielles de la province de Québec», publié en 1939, contient ce qui suit: «Presque toutes les familles pratiquent les arts domestiques: 80% ont des rouets et une vingtaine possèdent des métiers présentement employés. La laine est surtout employée dans la fabrication des couvertures, tissus, etc.» (18, 39). Bien que ce rapport s'appliquât à toute la municipalité de Beaurivage, on peut toutefois présumer qu'il s'appliquait aussi à Belle-Anse. On aura une idée du changement qui s'est opéré dans ce domaine si l'on dit qu'il n'y a présentement pas un seul métier à tisser en usage et qu'il n'y a qu'un ou deux rouets qui servent de moins en moins; il n'y a plus un seul mouton à Belle-Anse. Quelques personnes envoient maintenant leurs vieux lainages à la ville où l'on fabrique des couvertures et toutes sortes de tissus avec ces vieux vêtements.

Les pensions de vieillesse fournissent aussi à la communauté une source de revenus non négligeable. C'est un des services sociaux les plus hautement appréciés de tous les individus. Souvent en discutant de certaines gens, on dit: «Un tel est bien maintenant; il n'a plus de préoccupations, il reçoit sa pension de vieillesse. Le couple Huard est riche maintenant; il reçoit deux pensions de vieillesse.» Quelques-uns de ceux qui reçoivent cette pension voyagent ou visitent leur parenté; d'autres aident leurs enfants. Quelques-uns se ramassent de l'argent pour payer leur enterrement et des messes au curé. A cause de leur indigence, la plupart des individus reçoivent leur pension à l'âge de 65 ans; il y a à peu près 30 individus qui reçoivent cette pension. Il va sans dire que ce revenu assuré donne aux vieillards une sécurité et un statut qu'ils ne posséderaient pas dans une communauté qui évolue sans cesse vers l'acceptation des valeurs d'argent.

Le gouvernement provincial, d'autre part, distribue certains secours aux mères dites nécessiteuses, aux mères qui perdent leur mari et dont les enfants sont encore en bas âge; ces secours varient entre 35 et 50 dollars par mois. A l'été 1953, on trouvait à peu près 10 femmes qui recevaient ce secours. On juge chaque cas en lui-même; l'octroi n'est pas statutaire mais dépend de bien des facteurs. Les aveugles et les albinos, dont la vue est très réduite, reçoivent aussi des secours du gouvernement provincial. Deux individus reçoivent aussi des pensions d'anciens combattants, l'un touche 125 dollars et l'autre, 30 dollars.

Au chapitre des secours que les habitants de Belle-Anse reçoivent de l'État, il faut aussi mentionner les allocations qu'ils touchent de l'Assurance-Chômage. C'est à titre de bûcherons et de salariés qu'ils bénéficient de cette loi en période de chômage. Comme les pêcheurs ne sont pas éligibles aux secours que verse cette assurance, il se pourrait bien que ce soit là une des raisons qui poussent les gens à se désintéresser de la pêche. L'assurance-chômage qui a été établie, semble-t-il, pour aider les ouvriers et les travailleurs des villes contribue aussi par ricochet à l'urbanisation des campagnes; à Belle-Anse, l'agriculture et la pêche souffrent de la concurrence que l'état de salarié présente de ce point de vue-là. Les jeunes gens sont sensibles à cet argument et se dirigent plus volontiers vers le salariat.

Division du travail

On entend ordinairement par division du travail la distribution et la différenciation des tâches et des fonctions à remplir dans une société quelconque.

A Belle-Anse, la principale division du travail s'observe surtout entre les sexes. A l'intérieur du sexe masculin, la division du travail est embryonnaire car la plupart des individus peuvent remplir les fonctions de tout le monde; il y a complémentarité des tâches non pas entre celles qu'un individu et autre remplissent mais chez un même individu. Bien que présentement le travail soit en train de changer de nature, pendant longtemps et encore aujourd'hui, pour un grand nombre, chacun peut faire ce que son voisin fait; il est pêcheur, bûcheron, agriculteur. Il y a un minimum de spécialisation parmi les individus. Les deux forgerons qui pratiquaient leur métier ont disparu devant la mécanisation constante; l'un se fit chauffeur de taxi et l'autre est mort. Le cordonnier ne pratique plus. Les opérations techniques associées au genre de vie étaient pratiquées par la plupart des individus; tonnellerie, tonnerie, cordonnerie, tissage. Encore aujourd'hui, la menuiserie et la charpenterie sont des métiers presque indifférenciés; chacun se sent l'habileté de faire ces travaux; s'il ne les fait pas toujours, c'est qu'il n'en a pas toujours le temps.

Dans une communication que Gaston Dulong présentait récemment sur les faits de langage qu'il a observés dans la Beauce (11), il remarquait que le vocabulaire technique des artisans ne présente pas de mots que n'auraient pu fournir les autres témoins. J'y vois là un résultat de cette espèce d'indifférenciation qui a longtemps prévalu dans les communautés paysannes; tout un chacun a pu pendant longtemps remplir toutes les tâches et les fonctions auxquelles l'astreignait son genre de vie.

Alimentation

Jusqu'à récemment,— 15 ans environ,— les aliments de base du régime des Belle-Ansois étaient surtout le pain, les pommes de terre, le poisson, le lard salé, la mélasse, et le thé comme breuvage. Chaque famille cuisait son pain, le seul aliment auquel on attachait une très grande valeur. Encore aujourd'hui, bien que plusieurs familles aient cessé de boulanger, on continue d'attacher beaucoup d'importance à cette forme de nourriture; les femmes qui cuisent continuent de discuter de leurs recettes et des meilleures façons d'obtenir du bon pain. Il semble bien que ce soit le seul aliment au sujet duquel la catégorie affective joue; avec la morue peut-être. Sur la façon de cuire le pain, il existe certaines différences individuelles, minimes, il est vrai, mais que les femmes exagèrent et qu'elles discutent très volontiers. Toutes se servent des mêmes ingrédients; les différences individuelles se retrouvent dans la préparation, le dosage et la cuisson de ces éléments communs. Comment mélanger ces ingrédients? Combien de temps laisser la pâte lever? A quelle température faire cuire la pâte? Combien de temps la laisser au four? Quand les femmes discutent entre elles de ces questions, on jurerait qu'il s'agit de recettes complètement différentes les unes des autres. Parce que le pain a toujours été et continue d'être l'élément le plus important de leur régime, on conçoit facilement que les femmes en parlent volontiers et qu'il ait une valeur affective que d'autres aliments ne possèdent pas. Cela n'explique pas pourquoi tant de femmes proclament que leur recette est la meilleure; et pourquoi aussi on attache tant d'importance aux différences individuelles alors qu'en général elles sont minimisées. On pourrait expliquer ce phénomène, semble-t-il, par l'élément d'insécurité qui s'attache à la cuisson du pain et qui n'existe pas pour la morue ni les pommes de terre. En effet, il arrive souvent qu'une femme dise qu'elle a raté sa cuite; souvent elle cherchera à trouver la raison de cet accident. Elle changera alors un élément de sa recette pour que l'accident ne se reproduise pas.

Si elle réussit à fabriquer du bon pain, elle croira, à tort ou à raison, que c'est le changement qu'elle a introduit dans sa façon de faire habituelle qui a été la cause de son succès. Tout le monde s'accorde à dire que la meilleure façon de savoir si le pain est cuit, c'est de le toucher du bout de son nez; si la sensation n'est pas aiguë, le pain est cuit; si, au contraire, le pain est très chaud, c'est qu'il doit encore cuire. Une famille ordinaire de trois ou quatre adultes et de quelques enfants consomme en moyenne un sac de farine de 100 livres par deux semaines.

La pomme de terre se classe seconde dans l'importance des aliments consommés. La plus grande partie des pommes de terre qu'on mange à Belle-Anse est récoltée sur place. Ceux qui ne les cultivent pas en achètent de ceux qui en récoltent trop pour leurs besoins; le prix, comparé à celui du marché, est en général très abordable. Les pommes de terre sont invariablement bouillies et servies telles quelles. C'est un élément très ordinaire de leur régime et rien de comparable à leurs sentiments vis-à-vis du pain n'existe. La consommation de ce légume est incroyablement élevée à Belle-Anse. Une famille (père, mère et quatre enfants dont le plus âgé a six ans) avait récolté, à l'automne de 1952, 22 barils de pommes de terre de 200 livres chacun; ils en vendirent cinq barils à des voisins. Au printemps suivant, il ne restait plus assez de pommes de terre pour les semences; on dut en acheter deux barils. Le père, travaillant en forêt la plus grande partie de l'automne et de l'hiver, on peut calculer que de septembre à mai, la mère et ses quatre enfants consommèrent 17 barils de pommes de terre, soit 3,400 livres. Même si l'on tient compte que les barils ne contiennent peut-être pas vraiment 200 livres, qu'une certaine quantité se gâte toujours, que les pelures et les restes représentent un poids important et qu'on réduit ce chiffre de moitié, il n'en reste pas moins qu'une mère et ses quatre enfants ont apparemment mangé sept livres et demie de pommes de terre chaque jour, de septembre à mai.

Le poisson arrive troisième par ordre d'importance; poisson veut dire morue surtout. On consomme très peu d'autres poissons. Parmi les individus plus âgés, il y a un attachement manifeste envers ce poisson; pour eux, c'est l'aliment le plus succulent. Un vieillard me confiait que le dimanche, par exception, on mange de la viande aux deux premiers repas de la journée et qu'il a bien hâte au soir pour revenir à la morue de tous les jours. De mai à novembre on mange de la morue fraîche; un repas de hareng ou de maquereau par-çi par-là complète le menu ordinaire. Ils achètent ordinairement leur poisson des quelques pêcheurs de la communauté qui pratiquent la petite pêche. Ce qu'on aime par-dessus tout ce sont les têtes de morue; chacun fait l'éloge aux étrangers de ce mets, pour eux, exquis; on les mange, bouillies, rôties avec du lard salé et en «quiode». On peut se demander si le fait d'avoir ces têtes pour rien ne les aide pas à les trouver bonnes. A l'automne, chacun sale son poisson,— morue et hareng,— pour l'hiver.

Depuis un certain nombre d'années, la frugalité des menus traditionnels, qui se composent des éléments dont nous venons de parler, est en train de disparaître. Un certain nombre de familles achètent de plus en plus dans les magasins d'alimentation. Comme on l'a vu, cinq marchands et deux restaurants réussissent à vivre de leur commerce; trois marchands, les plus prospères, n'ont aucune autre source de revenus; les autres ont des activités complémentaires. Il y a à peine vingt ans, la communauté avait peine à faire vivre un petit marchand qui devait faire autre chose pour boucler son budget. Leur alimentation reste malgré tout assez simple et frugale. La nourriture n'est pas, comme dans d'autres sociétés, un foyer culturel important. La grande partie du temps

consacré à la cuisine se passe à cuire du pain et à nettoyer et à préparer la morue. Les familles étant toujours assez grandes, le temps que la mère consacre à d'autres tâches ne lui permet pas de faire beaucoup de cuisine. Le goût et les traditions culinaires de France se sont d'ailleurs perdus depuis longtemps. Il ne faut pas perdre de vue que pendant un grand nombre d'années, on a surtout mangé pour survivre. Toutefois, on ne peut pas tout expliquer de l'état rudimentaire de leur cuisine par leur pauvreté relative. En effet, si l'on compare leurs menus d'il y a cinquante ans avec ceux d'aujourd'hui on constate certaines différences qui ne sont pas sans être frappantes. Bien qu'il y ait eu à cette époque-là beaucoup moins d'argent en circulation, il semble que la cuisine fût plus variée et plus élaborée. Certaines traditions culinaires des pays d'origine des émigrants se sont conservées assez longtemps. Au lieu de manger la plupart de leurs aliments bouillis, souvent on préparait le poisson avec du pain, de l'oignon, de l'ail, les pommes de terre avec du lait et d'autres ingrédients. C'est ainsi qu'on mangeait plusieurs parties du bœuf et du lard qu'on ne mange plus maintenant. Les abattis, entre autres choses, étaient préparés et consommés; aujourd'hui, on ne les mange même plus; il y a, semble-t-il, une simplification constante de la cuisine. Peut-être l'art culinaire suit-il la même évolution que la langue? Le vocabulaire technique des plus vieux individus de Belle-Anse est beaucoup plus nombreux et plus précis que celui des plus jeunes: simplification, comme en cuisine, semble-t-il.

Il paraît certain que la consommation des boissons alcooliques a augmenté depuis une quinzaine d'années. Plusieurs informateurs nous ont répété que, n'était leur habitude de boire, plusieurs individus seraient beaucoup moins pauvres qu'ils ne le sont maintenant. Il y a certes une part de vérité dans cette opinion; la quantité d'alcool consommée semble peu en rapport avec l'état de fortune de plusieurs individus. C'est surtout en fin de semaine que l'on boit le plus de bière, bien qu'en semaine certains individus boivent, si les conditions sont favorables.

STRUCTURE SOCIALE

Mariage

Le système de mariage et de parenté de Belle-Anse a été étudié aussi attentivement que possible; nos renseignements ont surtout été puisés en grande partie auprès de certaines personnes qui ont la réputation d'être des «défricheurs de parenté» plutôt que dans les archives paroissiales. Le plus important de nos informateurs tient sa science de sa mère qui, pendant soixante ans, a rempli ce rôle et à laquelle rien de ce qui touche à la parenté et au mariage n'échappait.

La première observation qui s'impose, c'est que contrairement à ce qui se passe à l'Île Verte (51, 30) les mariages entre parents sont très rares. Il semble que cette observation s'applique non seulement à la période contemporaine mais qu'il en a toujours été ainsi. En passant en revue, famille par famille, tous les mariages dont les informateurs se souviennent, on ne découvre que très peu de mariages entre parents. A l'occasion des questions qu'on leur pose à ce sujet, quelques individus disent même: «ici, on ne se marie pas entre parents». Comme à l'Île Verte, l'Église catholique n'encourage pas ce genre de mariages et, à Belle-Anse, il arrive que ce genre de comportement coïncide avec les normes religieuses.

Nous avons recueilli des données sur tous les mariages au sujet desquels nous avons pu nous procurer des renseignements; il suffisait qu'un des conjoints



Madame Albertine est renommée pour son pain

fût originaire de Belle-Anse pour que nous incluions son mariage dans nos statistiques; nous avons ainsi obtenu des données sur 358 individus, originaires de Belle-Anse ou dont le conjoint l'est. Nous avons pris en considération le lieu d'origine des conjoints afin de déterminer dans quel rayon les mariages sont possibles; le nombre de mariages des Belle-Ansois entre eux, et avec les individus des paroisses voisines, fut aussi computé; les mariages entre des individus de Paspébiac et de Montréal, d'une part, et des Belle-Ansois, d'autre part, furent aussi pris en considération pour des raisons que nous expliquerons plus loin.

Des 358 individus sur lesquels a porté notre enquête 54 sont nés en dehors de Belle-Anse et de Beaurivage, la paroisse dont Belle-Anse fait partie. Parmi ces 54 individus, on trouve 7 hommes et 47 femmes qui venaient de l'extérieur et résidèrent ensuite à Belle-Anse; il y a donc presque sept fois plus de femmes que d'hommes qui viennent de l'extérieur. Quatre de ces sept mâles qui vinrent s'établir à Belle-Anse sont tous dans le même cas: un prêtre, originaire du comté de Matane, fut envoyé à Port-Cartier, comme curé, il y a cinquante ans; il y amena avec quelques membres de sa famille, qui comme bedeau, qui comme simples émigrants, désireux de s'établir dans une région neuve; quatre de ceux-ci se marièrent et s'établirent à Belle-Anse. Les trois autres hommes de l'extérieur qui ont épousé des Belle-Ansoises furent amenés par ces Belle-Ansoises qui, selon certains informateurs, ne trouvèrent pas à se marier dans la communauté; un seul y réside encore; les deux autres ont quitté l'endroit depuis un certain nombre d'années déjà. Ce que nous apercevons à Belle-Anse se rapproche de ce qui se passe à l'Île Verte où les mâles se succèdent dans les mêmes maisons de génération en génération. Ce sont des femmes étrangères qui épousent certains mâles de la communauté et qui y ajoutent sang et visages nouveaux. S'il y a plus de femmes étrangères à Belle-Anse qu'à l'Île Verte, on peut probablement attribuer ce phénomène au fait que Belle-Anse est moins isolée que l'Île Verte.

Des 304 individus qui restent des 358 dont nous avons examiné le cas, 250 viennent de Belle-Anse, les 54 autres venant de Beaurivage. Il est à noter que personne de ceux qui habitent Belle-Anse ou l'ont habité[12] ne vient de Grande-Pointe, la troisième communauté qui, avec Belle-Anse et Beaurivage proprement dit, forment la paroisse du même nom.

Des 108 conjoints qui ont épousé des individus de Belle-Anse, quoique venant eux-mêmes de l'extérieur, 54, comme nous l'avons vu, viennent de Beaurivage, 23 viennent de la paroisse voisine à l'ouest (4 milles), 13 viennent de la paroisse voisine à l'est (12 milles), 12 viennent d'un village situé à 15 milles, enfin, 6 viennent de différentes paroisses éparpillées. Un certain nombre de ces mariages prirent place à Montréal entre individus, soit nés tous deux à Belle-Anse ou dont l'un était né dans une paroisse que nous venons de nommer. Si l'on tient compte de tous ces faits, on verra que le mariage est permissible dans un rayon de 15 milles à peu près; la possibilité de se marier en dehors de la communauté est indirectement proportionnelle à la distance; plus on s'éloigne du centre de la communauté, moins le mariage est possible.

On peut pousser la question plus avant et se demander s'il existe des différences entre certaines familles à ce sujet. Existe-t-il des familles dont les membres ont tendance à se marier plus souvent en dehors de la communauté que d'autres? Il ne semble pas exister de différences marquées. Toutefois, on remarque que dans une famille un père et ses quatre fils se marièrent tous en

[12] Nos chiffres portent sur tous les mariages dont nos informateurs connaissent les détails; ils comportent les mariages qui intéressent Belle-Anse pendant une période de trois générations.

dehors de Belle-Anse. Quinze individus, d'autre part, tous membres de la même famille, ont tous trouvé leur conjoint à Belle-Anse, à l'exception d'un seul qui, en secondes noces, épousa une femme d'un village avoisinant. Questionné au sujet de ces différences, un individu, membre de cette famille endogame, répondit que certaines personnes ne peuvent se marier à Belle-Anse où l'on ne les considère pas comme des conjoints désirables. Il est possible qu'il existe des facteurs discriminatoires dans le choix des conjoints mais ils sont si complexes qu'on ne cherchera à les examiner qu'après avoir examiné le système de valeurs de la communauté.

Si l'on met en relation les mariages où les 358 Belle-Ansois apparaissent comme conjoints avec la distance en milles entre ces conjoints, voici le résultat:

Distance en milles entre les 2 conjoints	Nombre de mariages	Pourcentage approximatif
0	250	72
2	54	12
4	23	6
12	13	4
15	12	4
+ 15	6	2

Sur les 10 cas de remariage que nous avons rencontrés, huit individus se sont remariés avec des étrangers. Plusieurs facteurs peuvent expliquer ce phénomène: un veuf ou une veuve, ayant déjà des enfants, n'est pas considéré comme un conjoint désirable par ceux qui se cherchent un conjoint; à l'époque de la mort du conjoint, d'autre part, les individus de la même classe d'âge que le survivant sont déjà mariés ou ont quitté la communauté. Bien que les individus ne l'explicitent jamais, il semble qu'il existe une raison beaucoup plus profonde à cette quasi-obligation de chercher un second ou un troisième conjoint en dehors de la communauté. On pourrait dire, en effet, que l'individu qui a déjà épousé un individu de son groupe a obtenu sa juste part et que s'il arrive qu'il veuille un autre conjoint il devra aller le chercher ailleurs. Cette façon de voir trouve une certaine confirmation dans le charivari, coutume qui se pratiquait encore à Belle-Anse, il y a une vingtaine d'années. Dans toutes les provinces de France, comme l'écrit Van Gennep (**64**), un charivari était organisé chaque fois qu'il y avait une disproportion d'âge entre les deux conjoints, ou qu'un veuf ou une veuve se remariait. On faisait alors entendre aux époux toutes sortes de bruits disgracieux et on leur jouait tant de tours qu'enfin les nouveaux mariés achetaient pour ainsi dire la paix et le calme. La même chose se produit à Belle-Anse, excepté qu'on n'organise de charivari que dans le cas du remariage d'un veuf ou d'une veuve; là aussi, pour faire cesser les bruits, celui qui se remarie doit donner quelque chose aux manifestants: argent, bière ou alcool. Van Gennep interprète le fait autrement que nous qui voyons dans cette coutume une espèce de tribut qu'il faut payer pour reprendre femme ou mari. Cette interprétation s'accorde assez bien avec d'autres faits plus diffus et moins institutionalisés: ce sont les plaisanteries et les malices auxquelles l'état de veuvage donne lieu; elles ont ceci de commun qu'elles veulent laisser entendre que les veufs et les veuves sont des êtres qui sont dangereux; n'ayant plus de femme ou de mari, ils peuvent s'intéresser à celles et à ceux des voisins. Un étranger marié, de passage à Belle-Anse pour l'été, se vit l'objet des quolibets

des gens de la communauté quand sa femme partit pour la ville avant lui. On lui disait sans cesse sur le ton de la plaisanterie qu'il devenait un être à surveiller étroitement. J'appris d'autre part que, dans un autre village, les veufs se rassemblent avec ceux de la paroisse voisine pour discuter de leur cas et de leurs chances de trouver un conjoint, chacun apportant des renseignements susceptibles de guider ses collègues. Ces faits donnent à croire que si dans la majorité des cas de remariage on va chercher son conjoint en dehors de la communauté, on est plus ou moins forcé de le faire.

Mouvements de la population

Sur un total de 450 adultes sur lesquels des renseignements de différente nature furent systématiquement rassemblés, 128 ont définitivement quitté la communauté; 80 femmes et 48 hommes sont de ce nombre. D'autres travaillent à l'extérieur avec l'intention de revenir à Belle-Anse ou n'ont pas encore arrêté leur choix.

Très tôt, vers l'âge de 15 ou 16 ans, la plupart des garçons et des filles quittent Belle-Anse pour aller travailler en dehors. Les jeunes hommes s'embauchent comme bûcherons et les filles comme bonnes, à Montréal. La plupart travaillent en forêt pendant huit ou dix mois et reviennent passer le reste de l'année dans la communauté; les filles, au contraire, travaillent plus assidûment et, règle générale, ne reviennent pas aussi souvent ni pour aussi longtemps dans leur famille. Il n'est pas sûr que le fait pour les filles de ne pouvoir toucher les allocations de l'Assurance-Chômage, à titre de domestiques, ne soit pas une raison importante pour les tenir éloignées de la communauté. D'autre part, leur salaire étant relativement peu élevé, — elles gagnent entre $60 et $100 par mois, — ne leur permet pas toujours de faire les économies nécessaires pour entreprendre un si long voyage. En conséquence, les jeunes filles ne rencontrent pas souvent les Belle-Ansois et les chances de se marier entre eux sont plus minces. Plusieurs renseignements de sources différentes laissent croire, toutefois, que les individus de Belle-Anse et des villages environnants forment une espèce d'unité de voisinage et de mariage, à Montréal même. Les jeunes filles qui y travaillent comme servantes et les jeunes gens qui transitent ou travaillent dans la métropole se rencontrent fréquemment et souvent se marient entre eux. Quoi qu'il en soit, Montréal reste un pôle d'attraction pour les habitants de Belle-Anse; quand quelqu'un quitte la communauté, c'est ordinairement pour Montréal. Ce va-et-vient dure depuis quelques générations. Questionnés sur les relations sociales qu'ils entretiennent quand ils habitent la métropole, la majorité des individus répondent que c'est avec les gens de la communauté et les Gaspésiens en général qu'ils ont le plus de contacts. Les relations de voisinage semblent se faire, en grande partie, dans les limites de ce groupe. Il se pourrait bien que les groupes plus ou moins régionaux qui se forment à l'intérieur d'une grande ville fussent du plus haut intérêt pour l'anthropologiste qui voudrait étudier une grande ville comme Montréal; ces communautés qui se reforment à l'intérieur d'un grand centre de population présentent plusieurs des caractéristiques des petites communautés dont l'anthropologie fait son objet d'étude. Si l'on en juge par les individus qui reviennent à Belle-Anse, on peut supposer que la communauté urbaine dont ils font partie est très stable et qu'elle n'entame pas leurs attitudes et leurs systèmes de valeurs. Qu'ils reviennent souvent à Belle-Anse et qu'ils y passent autant de temps qu'ils le peuvent indique déjà qu'ils y sont restés attachés.

Cycle vital

De plus en plus, aujourd'hui, les femmes vont accoucher à l'hôpital. La plupart des cas qu'il nous a été donné d'observer tombent dans cette catégorie. Cette pratique ne date pas de très loin, dix ou douze ans, peut-être; avant la guerre de 1939, cette façon de faire était presque inconnue. On peut donc dire, en gros, que cette pratique date des environs de la guerre qui, nous l'avons vu, apporta aux Belle-Ansois une espèce de prospérité matérielle; c'est aussi depuis la guerre que certains services sociaux (allocations familiales, assurance-chômage) ont été établis. Les gens, ayant plus de numéraire, ont profité de certains services auxquels la plupart des citadins avaient accès depuis longtemps. (L'installation de la première baignoire moderne, à Belle-Anse, date d'à peine dix ans.) On note cependant que quelquefois il y a retour aux anciennes pratiques. Une des femmes qui ont accouché à l'hôpital pendant l'été de 1952 préféra, l'été suivant, accoucher chez elle. Quand l'accouchement a lieu à l'hôpital, tout se passe sans grand dérangement. La future mère se rend à l'hôpital ordinairement en voiture; le mari revient, l'accouchement terminé. Quelques personnes de la communauté pourront aller la visiter pendant son séjour, mais si tout va bien, elle passera cette période plutôt seule et sans beaucoup de visites des siens. Pendant l'absence de la mère et pendant sa convalescence, on engage une servante, ordinairement une jeune fille de la communauté; quelquefois, des parentes viennent donner un coup de main.

Quand la naissance a lieu à la maison, tout se passe uniment aussi. Une sage-femme et une ou deux vieilles femmes de la parenté aident le médecin. (Ce dernier demeure dans la municipalité voisine et accourt quand on l'appelle par téléphone,— il y en a un dans les trois magasins de la communauté. L'hiver, un pavillon rouge à la porte des maisons indique qu'on a besoin du médecin; quand il passe, il arrête à ces maisons.) Tout se déroule sans énervement, comme d'ailleurs tous les événements qui conduisent à l'accouchement; ce sont des phénomènes naturels et communs qu'on accepte en toute simplicité de cœur et d'esprit. Il semble que la plupart des pratiques et des croyances de l'ère pré-machiniste aient presque complètement disparu; la plupart des comportements sont rationnels et empiriques. On aime les enfants et on les désire. Dans les cas de naissances nombreuses qui se suivent à brefs intervalles, il y a aussi un certain fatalisme qui entre en jeu, fatalisme qui est lié au statut de la femme dans la communauté. En effet, bien que quelquefois on sente qu'une femme ne désirerait pas avoir autant d'enfants, le modèle culturel est tellement internalisé que l'acceptation se fait sans heurt. Il y a quelquefois des traces de rationalisation: «Après tout, dit-on, les enfants sont si gentils». D'autres disent: «Que ferais-je si je n'avais pas d'enfants? Dieu fait les femmes pour élever les enfants et il n'y a rien à dire contre ça.»

Parce qu'il n'existe pratiquement pas de contrôle des naissances, excepté dans une ou deux familles, les cas de vraie stérilité sont facilement repérés. Sur 100 couples, il y a 7 cas de stérilité. Dans cinq de ces sept cas les conjoints sont non apparentés mais cinq des conjoints sont de la même famille et portent le même patronyme, c'est-à-dire que dans chaque couple stérile, un des conjoints est apparenté avec un des conjoints des quatre autres couples; d'autres membres mariés de cette même famille ont des familles peu nombreuses, ce qui semblerait indiquer que la stérilité et la fécondité limitée pourrait être héréditaire. Dans les deux derniers cas de stérilité, le frère et la sœur apparaissent comme un des deux conjoints dans chaque couple stérile. On moque volontiers les couples stériles; on les plaint aussi.

La plupart des croyances populaires au sujet de la grossesse sont des explications *a posteriori*. Quand l'accouchement donne lieu à des accidents, soit que le bébé ou la mère meure, la plupart des gens trouvent des explications qui sont partiellement empiriques, et fondées dans la réalité et partiellement irrationnelles, i.e , dans lesquelles il n'existe pas de lien entre l'effet et la cause. Si une femme fait une fausse-couche et que les gens disent qu'elle a trop voyagé, qu'elle a sauté des clôtures, qu'elle a travaillé trop fort, il peut y avoir un fondement empirique à ces raisons. Au contraire, s'ils ajoutent que c'est parce qu'elle a été visiter un mort pendant sa grossesse, il ne semble pas y avoir là de lien entre cette visite et la perte d'un fœtus. C'est surtout quand l'effet n'est pas considéré comme «naturel» que les explications fantaisistes apparaissent le plus souvent; dans ces cas de difformités physiques, c'est souvent le cas: on dira que la mère a mangé certaine partie d'un animal ou qu'elle a été effrayée par cet animal pendant sa grossesse. Souvent les deux types d'explications sont confondus et peuvent être invoqués par le même individu pour expliquer le même cas. Quelquefois, certains informateurs se demandent si les explications que nous avons appelé irrationnelles sont vraisemblables; si on leur démontre que c'est impossible que les choses se passent ainsi, ils sembleront se rendre à ces démentis mais n'en continuent pas de donner les mêmes explications. Mais le fait même qu'ils mettent en doute celles-là plutôt que les autres semble indiquer qu'il existe au moins un doute dans leur esprit et qu'ils font une certaine distinction entre les deux types d'explications. Certains informateurs vont même plus loin et disent: «Nos vieux avaient foi en ces explications, nous, nous pensons autrement.» Si on leur demande pourquoi ils ne croient plus en ceci ou en cela, quelques-uns répondront: «On n'entend jamais cela à la radio et ça ne paraît jamais dans les journaux.» Un informateur alla jusqu'à dire: «Ce n'est plus la mode maintenant».

Pendant la grossesse, on ne fait généralement aucune visite au médecin; on l'appelle quand la délivrance est imminente. On attache une grande importance à l'aspect physique de l'enfant, aux ressemblances et à son intégrité corporelle. Toute difformité est envisagée comme une injure personnelle; un jour, un enfant polydactyle naquit dans une famille; bien que cette légère déficience fût à peine perceptible, on garda le bébé loin des regards des voisins pendant plusieurs mois, jusqu'à ce qu'il fût opéré et qu'il fût redevenu normal.

Il n'existe pas de célébration traditionnelle pour fêter une naissance, ni pour le baptême qui suit la naissance de près. Comme à l'Île Verte, le Baptême est purement une cérémonie religieuse qui ne comporte aucune forme profane de célébration. Excepté dans le cas d'un premier enfant dont la naissance peut donner lieu à plus d'énervement, la naissance et le baptême sont des événements qui passent presque inaperçus dans la communauté. Le parrain et la marraine sont ordinairement choisis parmi les parents immédiats du couple. Tout de suite après la cérémonie le cours de la vie ordinaire reprend. Le nouveau-né est évidemment le centre d'attraction de la maison: dans une famille nombreuse, c'est lui désormais qui dormira dans la chambre des parents. L'avant-dernier enfant perd son titre de «p'tit dernier» qu'il avait eu jusqu'à ce jour; il passe maintenant dans la catégorie «des enfants»[13].

Bien que je n'aie pas fait d'enquête systématique là-dessus, il semble bien que le contrôle sphinctérien ne soit pas établi avant que les enfants «soient assez grands pour comprendre» comme le dit une mère de Belle-Anse; il semble

[13] Les remarques qui ont été faites pour l'Île Verte s'appliquent à Belle-Anse (51, 55).

bien que cet âge se place aux environs de 18 mois. La grande majorité des bébés sont nourris au biberon et il semble bien qu'ils le sont à intervalles irréguliers, quand ils ont faim.

Pendant toute sa première année d'existence le bébé a affaire presque exclusivement à sa mère; ce n'est qu'occasionnellement que d'autres membres de la famille pourront le bercer pour l'empêcher de pleurer. Il est nourri exclusivement de lait pendant toute sa première année; plusieurs familles ne font usage que de lait concentré. Le manque d'aliments frais et de vitamines C provoque quelquefois le scorbut chez ces jeunes enfants; pendant l'été 1953, quelques cas furent signalés. Il est très malaisé de convaincre les parents que leurs enfants devraient manger plus de légumes frais et de fruits car ces aliments sont toujours plus ou moins considérés comme un luxe. Par contre, on habillera les bébés d'une façon dispendieuse et extravagante.

Aussitôt que l'enfant peut marcher, il cesse d'être exclusivement l'objet des soins de sa mère; c'est à cette période que ses frères et ses sœurs commenceront de s'en occuper et il commencera à faire activement partie du groupe d'enfants d'âge pré-scolaire. Ces enfants aident ordinairement beaucoup la mère et sont, en général, très attentifs au petit enfant qui est commis à leur garde; souvent, même à cet âge peu avancé, il fera partie des jeux des autres: il jouera le rôle du bébé. On le protège, ou l'aide; il peut passer bien des heures en compagnie de ce groupe. Les enfants, en général, ne sont pas obligés de rester dans la maison ni dans leur cour; ils ont la permission d'aller de maison en maison et de cour en cour; ils peuvent, en principe, aller jouer où bon leur semble. Souvent on les rencontre au bureau de poste et près des magasins; ils voyagent seuls dans toute la communauté; il est très rare qu'ils soient accompagnés de leurs parents. Il n'y a que deux ou trois familles qui insistent pour que leurs enfants restent près de leur maison; dans deux cas, la situation économique des parents est supérieure à celle des autres familles; dans deux autres cas, les mères sont demeurées longtemps dans des familles bourgeoises de la ville et considèrent que c'est ainsi que ça se passe dans les bonnes familles.

On ne peut pas dire que les enfants soient, en général, très obéissants. Un bruit familier, à Belle-Anse, du moins pendant l'été, c'est celui des cris des adultes qui veulent faire obéir leurs enfants et qui s'époumonnent à la tâche. Avant qu'un enfant obéisse, il faut que ses parents lui répètent plusieurs fois ce qu'ils attendent de lui. Il est vrai que les gens ont l'habitude de parler fort et de crier à tout propos. Est-ce une habitude de marins qui, en mer, crient pour dominer le bruit des flots? Ou est-ce parce que s'interpellant souvent de maison à maison, ils ont pris l'habitude de parler haut? Une femme qui a des jumeaux en bas-âge vient chaque matin au magasin avec eux; on peut l'entendre venir de l'autre extrémité de la communauté, car elle crie sans cesse après ses enfants: «Ne marchez pas dans le milieu de la route.» «Ne mettez pas vos doigts dans votre bouche.» «Marchez droit», «Cessez de vous battre», «Mettez votre casquette sur votre tête», «Ne vous souillez pas les pieds ainsi». C'est une des mères qui a longtemps vécu à la ville et qui veut bien élever ses enfants. Il n'est pas surprenant qu'après tant de cris et d'admonestations les enfants ne portent pas trop intérêt à ce que disent leurs parents. De plus, il semble qu'une partie de l'agressivité refoulée des parents se décharge sur les enfants; souvent on voudrait parler ainsi à sa voisine mais on ne le peut pas; ce sont les enfants qui écopent.

En général, les parents parlent librement à leurs enfants de tout ce qui se passe dans la communauté. Tout ce qui y arrive appartient à tous, et même les enfants, qui font partie intégrante du milieu, ont droit à toutes les nouvelles;

on doit leur dire tout ce qui se passe. D'ailleurs, la plupart des conversations tournent autour des membres et des événements de la communauté; même les potins scandaleux ne sont pas épargnés aux enfants. Un jour, j'entendis une famille, père, mère et jeunes enfants, discuter à fond le cas d'un amant qui utilisait une espèce de passage souterrain pour venir voir sa voisine; on soulignait, non pas le côté immoral de cette action, mais son caractère étrange et comique. Durant l'été de 1953, une jeune fille de quinze ans fut victime, pendant la nuit, de la brutalité d'un jeune homme de la communauté. Le lendemain, on discutait le cas entre adultes et enfants; tout le monde ne parlait que de cet incident. Très tôt, l'enfant vient en contact avec tout ce qu'il rencontrera plus tard dans la vie; son milieu ne lui épargne rien; toutes les questions se vident devant lui, tous les faits se passent devant ses yeux. Il en résulte que l'enfance n'est pas une période privilégiée, une période où l'enfant est gardé ignorant de ce qui se passe dans le monde des grands. Contrairement à ce qui arrive dans certaines sociétés urbaines, l'enfance n'est pas appréciée pour elle-même. C'est la période adulte qui est la seule considérée comme «normale»; on peut dire qu'aussitôt que l'enfant peut marcher, aussitôt qu'il cesse d'être «le p'tit dernier», il entre dans une période qu'il faut traverser le plus tôt possible, sans s'y attarder. C'est le commencement d'un apprentissage dont il faut sortir au plus tôt. On s'attend à ce que les enfants se conduisent le plus tôt possible comme des adultes. Les enfants n'échappent pas à cette attente; leurs comportements ne seront souvent que l'imitation de l'activité des adultes. Mis en présence d'enfants qui sont élevés dans un autre esprit, ils sont plus ou moins perdus. En face de certains enfants qui imaginent toutes sortes de situations, qui transmuent la vile réalité en châteaux, en automobile somptueuse, en mer déchaînée, les petits de Belle-Anse crient à l'impossibilité: «Tu es fou, ce n'est pas un château, mais une vieille planche.» Cette attitude transparaît dans leur comportement, leurs costumes, et leur langage. La vie adulte devient leur idéal exclusif et ils ont grande hâte d'y parvenir; ils veulent parler comme les grands,— ils commencent à jurer assez jeunes,— ils veulent s'habiller comme eux, et fumer aussitôt que possible. Vers l'âge de 12 ans, quelquefois avant, les enfants ressemblent à des adultes. Les petites filles s'habillent comme leurs grandes sœurs; les garçons fument et juronnent. Ils sont de plus en plus mus par le principe de réalité. Toutefois, il semble exister un lien entre le statut (fondé surtout sur des critères de fortune) et la façon dont les enfants sont élevés. Non seulement les enfants de deux ou trois familles, dont les revenus sont supérieurs à ceux des autres, sont mieux habillés et sont plus dorlotés, mais ils parlent mieux, sont plus propres et, dans leurs jeux, manifestent plus de gratuité que les autres. Comme on l'a vu plus haut, leurs parents s'en occupent davantage et leur défendent de s'associer avec certains enfants. Il semble bien que ces attitudes sont liées aux processus de changement culturel que nous discuterons plus loin.

Dans les familles, il y a très peu d'enseignement et d'éducation formels; tout ce qu'on enseigne est sous forme négative, ce qu'indirectement l'enfant doit faire se dégage des défenses qu'on lui fait. L'imitation des adultes joue un grand rôle, d'autant plus grand que c'est l'état, comme on l'a vu, auquel aspirent tous les enfants. Ce sont plutôt les grands-parents et les individus âgés qui enseignent le plus de choses aux enfants; les parents, plus activement engagés dans la vie que les premiers, n'ont souvent pas le temps ni la patience de rien enseigner aux enfants. Ce sont les vieillards, par exemple, qui enseignent aux enfants l'histoire locale et leur donnent certaines connaissances sur leur vie et leur passé.

L'âge scolaire et la fréquentation de l'école ne changent pas beaucoup la vie des enfants; la coupure entre les deux âges est, en somme, assez peu ressentie. L'école est en plein cœur de la communauté; l'écolier la connaît déjà; il l'a quelquefois vu bâtir, il l'a visitée; c'est un bâtiment qui lui est familier. Il connaît tous les enfants qui la fréquentent. Quelquefois, sa sœur ou sa cousine lui fait la classe. Parce que c'est nouveau et que cette façon de passer la journée rompt la monotonie des jours qu'il a passés à se chercher des distractions, l'enfant aime ordinairement cette nouvelle vie. Les liens qui l'unissent déjà aux autres enfants qui commencent à aller à l'école étant déjà forts, il n'aura pas de peine à se faire des amis, car la plupart des enfants qui fréquentent l'école sont déjà tous des connaissances, sinon des amis. Parce que les liens qui unissent les membres d'une même famille sont souvent moins forts que ceux qui les attachent aux membres d'une même classe d'âge, le fait de quitter la maison pour l'école ne coûte guère à l'enfant. D'ailleurs, même avant d'aller à l'école, il ne restait pas souvent chez lui.

Les garçons vont à l'école jusqu'à 12 ou 13 ans; quelques-uns y restent même un peu plus vieux. Quant aux filles, elles y vont, en général, un peu plus longtemps, particulièrement celles qui veulent devenir institutrices. Celles qui poursuivent leurs études vont au couvent, soit à Beaurivage, à Carleton ou à Gaspé. Chaque année, il y a trois ou quatre jeunes filles qui poursuivent ainsi leurs études. Quelques-unes réussissent à devenir institutrices et enseignent soit à Belle-Anse, à Beaurivage ou dans les municipalités avoisinantes.

C'est après avoir quitté l'école, vers 14 ou 15 ans, que la vie commence vraiment. Pour la jeune fille, deux possibilités: rester chez ses parents pour les aider ou aller s'embaucher à Montréal comme domestique. Dans le passé, le jeune homme, ordinairement, partait travailler en forêt, le premier automne venu; maintenant il peut aller, en plus, travailler à la mine de Gaspé ou essayer de travailler comme journalier dans les environs. La jeune fille qui reste chez elle pendant un certain temps finira par aller à Montréal elle aussi; l'institutrice peut continuer à enseigner jusqu'à ce qu'elle se marie. L'histoire de chacun se confond ici avec les genres de vie dont nous avons parlé plus haut; chaque individu devient soit un bûcheron,— qui a une terre ou qui n'en a pas,— soit un pêcheur-bûcheron, soit un pêcheur-bûcheron-agriculteur; il peut être aussi journalier et, comme pour les autres, sa vie se confond avec la façon de gagner sa vie. Le seul grand problème qu'il ait à résoudre, c'est celui de gagner assez d'argent pour faire vivre sa famille. Après avoir atteint un certain âge, il ne pourra plus partir aussi longtemps ni aussi loin qu'il avait l'habitude de le faire quand il était plus jeune. D'ailleurs, plus les gens vieillissent plus il leur coûte de quitter leur famille et la communauté. A l'automne, quand le temps du départ devient imminent, il n'est pas rare de voir des chefs de familles qui retardent de jour en jour. Les jeunes eux partent en groupe et en chantant. Quelques-uns vont travailler le plus loin possible, afin de pouvoir résister à la tentation de revenir; d'autres s'assurent qu'ils seront avec des individus de la communauté, espérant ainsi s'ennuyer moins. Ils partent ordinairement dans leurs «habits du dimanche», avec un léger baluchon, sans savoir exactement où ils iront travailler, ni même s'ils trouveront du travail. Les frais de voyage pour se rendre dans le nord du Québec et de l'Ontario étant très élevés, ce qu'ils gagneront pendant les premiers jours qu'ils travailleront ne sera que pour payer ces frais; il en ira ainsi des derniers jours qu'ils passeront en forêt. Tout ce qu'ils savent en partant c'est ce qui se répète dans la communauté de bouche en bouche: «Jean a écrit à sa femme qu'il y avait de l'ouvrage à Ti-Lake», «Il paraît que ça travaille, cette année, à Salton».

La pêche n'est pas moins hasardeuse que la vie de bûcheron. Au printemps, avant qu'il ait commencé à pêcher, le pêcheur ne connaît pas le prix du poisson; il ne sait pas s'il y en aura beaucoup, si les vents seront forts et si la pluie tombera en abondance. Des rumeurs circulent dans la communauté depuis l'hiver. Un groupe optimiste fait courir le bruit que le poisson va bien payer pendant l'été; un tel aurait même vu un acheteur qui promet 3 sous et demi pour la morue; une autre rumeur, pessimiste, celle-là, c'est que le poisson ne se vendra pas du tout, qu'il n'y aura pas d'acheteur et que tous les pêcheurs vont crever de faim. En 1953, ce sont les pessimistes qui eurent raison; on ne paya la morue que 2 sous et demi la livre. A ce compte-là, personne ne peut compter sur un revenu assuré et les dépenses se font au fur et à mesure des gains. Les services sociaux ont introduit un des premiers éléments de sécurité dans leur économie.

Pêcheurs, bûcherons et journaliers ne sont pas souvent dans leur famille; ceux qui travaillent à la mine ou qui pêchent y viennent en fin de semaine; les bûcherons, eux, passent à peine quelque deux ou trois mois par année, à Belle-Anse. La plupart des femmes se plaignent qu'il est impossible pour elles de bien élever leurs enfants; elles ont trop à faire. Les enfants sont, en général, beaucoup plus attachés à leur mère qu'à leur père. Dans leurs lettres, ils s'adressent beaucoup plus à leur mère qu'à leur père; j'ai vu certaines lettres de différents individus où il n'était pas question du père. Quand les fils et les filles envoient de l'argent à leur famille, c'est ordinairement à leur mère qu'ils l'envoient. Cette façon de vivre séparés a pour effet de faire naître de puissants liens entre les groupes d'âge et les membres de chacun des deux sexes.

La vieillesse et la mort sont aussi naturelles que tout ce qui arrive tous les jours. Bien que l'on prise fort la vigueur physique et la santé, leurs contraires sont acceptés avec résignation. Comme la pauvreté, la misère, l'isolement, l'insécurité auxquels ils ont tous plus ou moins goûté, la maladie et les infirmités sont des choses avec lesquelles il faut apprendre à vivre, plutôt que de vouloir s'en débarrasser à tout prix. Surtout, la maladie et les infirmités ne doivent faire perdre à personne sa bonne humeur et son optimisme. Il serait, en effet, difficile de déterminer qui on admire le plus: de celui qui reste vigoureux malgré son âge ou celui qui, malgré ses maux, continue d'être au diapason de la bonne humeur et de l'optimisme collectifs. Depuis l'institution des pensions de vieillesse, la vieillesse est devenue un âge enviable. C'est une période qu'on peut employer, tout à son aise, aux plaisirs de la sociabilité; elle coïncide avec l'âge de l'intégration maximale. C'est, en effet, la période où les normes culturelles ne pèsent plus sur l'individu comme un poids extérieur; le vieillard est accordé à son milieu et il en a intériorisé les valeurs et les règles. A tout considérer, la vieillesse semble être la période la plus heureuse des habitants de Belle-Anse.

Stratification sociale

Dans cette communauté de 650 habitants et qui apparaît, tout d'abord, comme une «variante culturelle locale» assez indifférenciée, il existe une stratification sociale embryonnaire. Parsons définit ainsi la stratification sociale: «Social stratification is regarded here as the differential ranking of the human individuals who compose a given social system and their treatment as superior and inferior relative to one another in certain socially important respects.» (On considère ici que la stratification sociale se définit comme la classification différentielle des personnes qui composent un système social donné et le fait que dans certaines situations sociales importantes elles soient considérées comme infé-

rieures et supérieures les unes par rapport aux autres.) (43). A Belle-Anse, il y a certaines gens qui se croient supérieurs à d'autres qui sont considérés comme inférieurs. Cette stratification est visible à première vue, pour ainsi dire. Le premier dimanche que je passai là, après la messe, à Beaurivage, j'invitai des gens de Belle-Anse à monter en voiture avec moi; une femme que je connaissais monta d'abord; j'avisai un couple assez jeune que j'invitai aussi à monter. La première femme me poussa du coude et me dit: «Vous ne pensez pas à faire monter ces gens-là avec nous.» Pendant le retour, pas un mot ne fut échangé entre ces trois personnes. J'appris plus tard que la femme «supérieure» n'est pas née à Belle-Anse, qu'elle a longtemps travaillé à Montréal, dans une maison bourgeoise où les distinctions entre certaines classes sociales sont bien marquées. D'autre part, le couple que je fis monter est pauvre et habite une partie de la communauté dont les habitants sont considérés comme inférieurs par ceux qui habitent les autres parties. La femme qui ne voulait pas de «ces gens-là» ne donne pas la permission à sa fille de jouer avec n'importe qui; elle favorise surtout les relations d'amitié entre sa fille et autre petite dont la mère a aussi vécu en ville et qui connaît ce qui est «bien», «beau» et «bon». Les faits qui viennent d'être cités contrastent avec ce qui se passe à l'Île Verte où ce genre de stratification est pour ainsi dire inexistant. Il semble bien que la stratification qu'on observe à Belle-Anse soit un résultat de l'influence urbaine.

Dans le passé, il y a trente ou quarante ans, il apparaît, d'après les témoignages des plus vieux de Belle-Anse, que le statut de supériorité et d'infériorité, — si tant est qu'on puisse employer ces deux termes,— s'établissait autrement. Un bon bûcheron, un bon pêcheur, un bon raconteur d'histoires, un homme débrouillard, un gai luron avaient beaucoup de prestige dans la communauté; le statut individuel était déterminé par des normes plus en relation avec la sous-culture locale; ce sont les activités même des habitants de Belle-Anse qui déterminaient leur statut; aujourd'hui, au contraire, un facteur extérieur, l'influence de la ville et de ses normes, s'interpose entre ce qui se fait à Belle-Anse et le statut; un autre critère entre en jeu.

Parmi les moyens employés, dans le passé, pour acquérir du prestige dans la communauté, il semble que la bataille aux poings ait joué un rôle assez important. D'après ce qui s'en raconte aujourd'hui, on peut constater que ce moyen avait de nombreux tenants. A certaines occasions, le samedi soir, dans les réunions sociales, pendant les élections, surtout quand il se consommait de l'alcool, les hommes avaient l'habitude de jouer du poing. C'était une espèce de sport, fait de défis et de rivalités jamais éteintes; le «coq», le champion de ces rencontres, acquérait beaucoup de prestige. La plupart du temps la bataille se déclarait sans motif apparent. Tout individu qui voulait se battre pouvait défier qui que ce soit. Ceux qui refusaient de se battre baissaient dans l'estime des autres. Même pendant les jours de travail, certaines disputes se réglaient de cette façon-là. On raconte qu'un individu, renommé pour son habileté aux poings, se disputa, un jour, avec un pêcheur. La scène se passait sur le quai, en pleine matinée. Le fier-à-bras décida de régler la querelle aux poings. Il demanda à son adversaire de l'attendre pendant qu'il irait endosser son costume de combat qui comprenait, entre autres pièces, des bottes fines et une énorme ceinture. Comme il demeurait à deux milles du quai, au deuxième rang, il fit ces quatre milles à pied et revint se battre contre son adversaire qui l'avait attendu tout ce temps; il avait eu le soin de laisser ses fausses dents chez lui. Ces batailles ont laissé de mauvais souvenirs aux femmes de Belle-Anse. Même si on ne se bat presque plus aujourd'hui, les maîtresses de maison ont toujours peur d'inviter trop de monde à veiller de crainte qu'on ne se batte.

Le lendemain d'une soirée calme, on se félicite qu'il n'y ait pas eu de bagarre; c'est comme si l'on venait d'échapper à un fléau. Occasionnellement, on se bat encore aujourd'hui. Les petits-fils du fier-à-bras, dont on vient de raconter une prouesse, conservent pieusement cette tradition de famille et se battent encore, de fois à autre, à la manière de leur grand-père.

Aujourd'hui, comme nous l'avons vu, la stratification suit en quelque sorte la topographie de la communauté; au centre, trois marchands, le maître de poste et leurs voisins forment une espèce de classe dominante; les extrémités est et ouest forment une espèce de classe moyenne. Une mère de famille du centre n'aimera pas que sa fille aille vivre à l'extrémité est parce que, pour elle, c'est «le trou du bout», que les gens qui y habitent sont moins propres et qu'il y a trop de chiens. Enfin, le deuxième rang, situé à un mille environ de l'agglomération principale, représente la classe inférieure; les gens feront exception pour deux familles qui sont plus à l'aise: «A part X et Y, disent-ils, les autres familles ne sont pas fiables et sont pauvres; elles ne sont pas tout à fait de notre monde». L'état de fortune de chaque famille joue un rôle de plus en plus grand dans ce domaine. Chacun a quelqu'un de plus pauvre que lui à plaindre et à prendre en pitié. «Pauvres gens, ça fait pitié», «Mon Dieu, que ce monde-là est donc à plaindre», entend-on souvent. Il n'y a qu'une seule famille qui n'ait personne à plaindre, car elle représente un état au-dessous duquel l'on ne peut aller sans mourir littéralement de faim. Cette stratification n'altère en rien les bons rapports que tous les individus entretiennent entre eux. A première vue, elle n'existe pas et excepté dans certaines circonstances comme le premier cas que nous avons rapporté, elle ne donne lieu à aucune discrimination vexatoire.

Dans ces remarques sur la stratification, on doit inclure un cas assez exceptionnel mais qui n'en est pas moins significatif. C'est celui d'un homme qui, bien qu'étant né à Belle-Anse, de parents qui avaient émigré de la région du bas du Fleuve, n'a jamais été tout à fait accepté par le reste des habitants. Il me confia que pendant son enfance, il eut à subir les brimades de ses compagnons qui voyaient en lui quelqu'un de différent et qui, par dérision, l'appelaient «canadien». Depuis, on l'a toujours plus ou moins tenu à l'écart; il n'a d'ailleurs jamais rien fait lui-même pour surmonter les obstacles qui s'opposaient à sa complète intégration dans le groupe; il ne veut pas leur forcer la main. Il s'aperçoit lui-même des différences de mentalité, de langage qui existent entre les Belle-Ansois et lui.

En parlant d'eux comme d'un groupe, en employant le «nous» de Belle-Anse, les individus disent invariablement qu'ils appartiennent à la «basse classe». Il semble que l'argent et l'instruction entrent ici en ligne de compte: les gens riches et instruits, ou qui sont l'un ou l'autre, font partie, selon eux, de la «haute classe». Leur curé qui, bien que plus riche qu'eux, ne l'est tout de même pas plus que d'autres qu'ils connaissent, fait partie, selon eux, de la «haute classe», à cause de son instruction.

Dans une petite communauté comme Belle-Anse, où tout le monde se connaît intimement, chacun connaissant les moindres détails de la vie de son voisin, l'idée qu'une personne se fait des mérites, des défauts et du statut d'une personne correspond assez à l'idée que cette personne-là s'en fait. Il est donc inutile d'essayer d'en faire accroire aux autres puisque chacun sait tout de chacun; on aurait mauvaise grâce d'essayer de bluffer et de vouloir passer pour ce qu'on n'est pas. Le très petit nombre qui essaie malgré tout se couvre de ridicule. C'est pourquoi dans les relations sociales, il n'y a pas d'écran entre les individus, chacun se donnant immédiatement pour ce qu'il est, sans tenter d'augmenter son statut ni son prestige. Tout le monde se donne comme il est car la frange

d'inconnu, d'individu à individu, est extrêmement mince. Aussitôt qu'un urbain arrive, fût-il auparavant de Belle-Anse, la qualité de l'interaction change; les rapports interindividuels ne sont plus les mêmes. L'urbain veut à tout prix imposer aux autres l'idée qu'il a de son statut et son prestige et, parce que la marge d'inconnu qu'il y a dans sa vie est plus grande que celle de la vie des individus de Belle-Anse, l'idée de son statut qu'il veut imposer aux autres s'interpose comme un écran dans les relations d'individu à individu. Comme dans tous les groupes, le langage peut servir à marquer le statut d'une personne ou à accroître son prestige. Bien que la langue parlée à Belle-Anse soit passablement uniforme, on peut noter toutefois que les institutrices croient devoir changer leur façon de s'exprimer quand elles franchissent le seuil de l'école où elles enseignent. Dans leur famille, elles parlent comme tout le monde; si, en classe, elles n'arrivent pas tout à fait à se débarrasser des incorrections de la langue qu'elles parlent tous les jours, elles font un effort pour mieux prononcer, pour parler plus pointu.

Le statut de la femme

Le statut de la femme de Belle-Anse est en train de changer graduellement. D'après ce qu'on infère du passé,— si l'on s'en rapporte aux témoignages des plus vieux,— il semble bien que la femme ne pesait pas lourd aux yeux du mari, de l'homme. Les plus vieux disent souvent qu'anciennement la femme était plus obéissante qu'elle ne l'est aujourd'hui, qu'elle était contente de son sort et qu'elle récriminait moins qu'aujourd'hui. Comme exemple de cet état d'esprit, un homme de soixante ans raconte: «Un jour mon père alla à X [à 15 milles de Belle-Anse] faire les provisions pour l'hiver; il y allait deux fois l'an: au printemps et à l'automne. Il partait avec une grande voiture et il en rapportait tout ce dont la famille avait besoin pour les six mois suivants. Cette fois-là, à l'automne, ma mère avait demandé une paire de souliers. Mon père lui rapporta une paire de souliers que ma mère, quand elle les vit, aurait aimés un peu plus fins. Sans mot dire, mon père prit les souliers des mains de ma mère et les jeta dans le poêle.— Tu en auras une paire le printemps prochain, se contenta-t-il de dire —. Ma mère n'ajouta rien.»

Présentement, il existe une stricte division du travail entre les deux sexes: la femme ne s'occupe aucunement de ce qui se passe en dehors de la maison et le mari fait de même pour son foyer, sur lequel la femme a la haute main. C'est à la femme que revient presque exclusivement le soin d'élever les enfants; le mari ne participe pour ainsi dire jamais à cette tâche. Il y a très peu de coopération entre mari et femme. Jamais un homme ne fera quoi que ce soit dans la maison; même sa femme trouverait cela inconvenant; l'homme doit travailler à l'extérieur, gagner l'argent qu'il faut et c'est tout. Un mari qui s'intéresserait trop à la cuisine ou au ménage se verrait vite qualifié de «menette» ou de «fifille». Mais, jusqu'à très récemment, le mari avait le contrôle exclusif de l'argent du ménage et on peut dire que c'est lui qui contrôlait toutes les dépenses, même celles de la maison. Depuis que le gouvernement central verse des allocations familiales, la femme a vu son autonomie pécuniaire s'accroître. Les chèques étant libellés à son nom, la femme reçoit maintenant un certain montant d'argent, chaque mois, dont elle peut disposer à sa guise; en général elle en fait bon usage.

Quoique, comme dans tous les autres domaines, tout ce qui se passe à Belle-Anse présente beaucoup d'uniformité et qu'on puisse dire dans bien des cas, «on fait ceci, on fait cela», il semble bien qu'on ne puisse y aller aussi

carrément au sujet des relations entre mari et femme et au sujet du statut de la femme, en général. Ici, plus qu'ailleurs, des variations individuelles apparaissent, des variations qu'on pourrait même appeler familiales. On peut dire, en effet, que là plus qu'ailleurs, des traditions de famille se perpétuent. Dans certaines familles, les femmes se comportent de telle ou de telle façon, dans d'autres, c'est le contraire. Ainsi, il y a des familles où c'est la femme qui gère l'argent, contrôle les dépenses, donne de l'argent de poche à son mari; dans d'autres, c'est le mari. Dans les familles où le mari part pour de nombreux mois, il est probable que la femme acquerra l'habitude de gérer les affaires du ménage. Même dans les ménages où la femme fait fonction de gérant, il ne semble pas que son statut soit grandement amélioré; elle a conquis une plus grande liberté, du point de vue économique, mais elle reste, en général, soumise au mari. Pendant l'été de 1953, une quinzaine de femmes de Belle-Anse partirent un vendredi soir pour ne revenir que le dimanche soir: elles allèrent «faire une retraite fermée». Ce fut tout un événement; bien des maris virent l'affaire d'un mauvais œil. Le samedi soir, un mari qui causait avec un groupe d'autres hommes résuma l'opinion générale en déclarant: «Récemment les femmes ont commencé de se conduire comme les hommes; elles partent pour plusieurs jours; certaines fument. Il y a là de l'abus. Quand les femmes agissent ainsi, rien ne peut plus marcher.»

Mais comme la division des sexes est très marquée et que les groupes auxquels cette division donne lieu sont importants, les femmes trouvent une grande satisfaction dans la fréquentation des autres femmes. En été, elles se voient souvent au magasin, dans la route, au bureau de poste; elles se voisinent aussi beaucoup. En hiver, alors que bien des maris sont partis, elles jouent aux cartes par groupes de dix ou douze. Les hommes, même quand ils sont à Belle-Anse, ne restent pas beaucoup dans leur famille; ils se rassemblent plutôt dans les magasins pendant de longues heures, au quai ou dans les restaurants.

Parenté

Comme on l'a vu, le rôle que la parenté joue dans le choix du conjoint est pour ainsi dire nul; on pourrait même dire que la parenté apparaît dans certains cas comme une valeur négative. «Ici, on ne se marie pas entre parents» dit un informateur. On pourrait même dire, qu'en général, la parenté ne joue pas un rôle important dans les relations sociales; ce n'est pas la parenté qui est le facteur important pour juger de la distance sociale ni de l'intensité des relations. L'âge, le sexe et la proximité physique sont des facteurs plus importants que la parenté dans le domaine des relations interpersonnelles. Les Belle-Ansois professent généralement que les réunions et les affaires de familles sont toujours délicates et difficiles. C'est surtout dans les grandes circonstances, à l'occasion des mariages, maladies graves et décès, que les membres d'une même famille se réunissent; dans le cours ordinaire de la vie, ce n'est qu'assez rarement que les parents se voient.

C'est ainsi que pendant les mois que j'ai passés à Belle-Anse, je voyais tous les jours un vieillard passer devant la maison de sa fille sans jamais s'y arrêter. Même quand il fut gravement malade, sa fille et sa sœur n'allèrent le voir qu'une seule fois et ne restèrent pas longtemps. Une autre femme me dit que son beau-père n'était pas encore venu voir son petit-fils qui allait avoir un an; un homme de 55 ans n'est jamais retourné chez sa mère, depuis son mariage, il y a 25 ans; ses frères et sœurs ne viennent chez lui qu'une fois l'an, en moyenne. Ces exemples pourraient être multipliés. Il existe, toutefois, une exception qui est

si contraire à ce qui se fait ordinairement à Belle-Anse que les gens eux-mêmes en discutent volontiers: c'est celui de quatre frères qui se voient très souvent; tous les jours ils se rencontrent comme des amis. Il semble que, dans le passé, la famille de ces quatre individus fut ostracisée par le reste des habitants, pendant plusieurs années; comme résultat, se développèrent des liens très forts entre les membres de cette famille. Ces quatre frères sont d'ailleurs les seuls individus de cette famille patronymique qui habitent le centre du village; tous les autres vivent dans le deuxième rang et, comme on l'a vu, ces individus ont un statut légèrement inférieur à ceux de l'agglomération centrale. En outre, le père de ces quatre frères avait épousé «une Canadienne» c'est-à-dire une personne dont le langage, les manières et les attaches sentimentales n'étaient pas tout à fait ceux de la majorité des Belle-Ansois. On dit de plus que leur mère ne voulait pas se laisser «acculturer» et qu'elle voulait, au contraire, faire à sa manière. Ostracisée pour ces raisons, la famille s'est repliée sur elle-même. L'amitié qui unit ces quatre frères ne s'est pas étendue aux épouses de ceux des trois frères qui sont mariés; dans ce cas, le modèle culturel courant prévaut: les parents ne se visitent pas, excepté dans les grandes occasions.

Gouvernement

A Belle-Anse, si l'on excepte trois techniciens en pêcherie, il n'y a aucun représentant de l'autorité civile; pas de représentant du gouvernement provincial, ni du gouvernement fédéral. Entre les élections, les individus n'ont pas beaucoup à faire à la politique. Les députés des deux gouvernements visitent la communauté quelques fois aux approches du scrutin; en dehors de cette période, ils n'ont pas grand chose à faire avec leurs commettants, excepté quand ceux-ci leur écrivent ou vont les voir. L'intérêt que les habitants de Belle-Anse portent à la politique, tant fédérale que provinciale, a surtout trait à l'aide économique qu'ils peuvent en obtenir: emplois, secours, constructions de quais et d'édifices publics. L'intérêt qu'ils portent au gouvernement fédéral se réduit à l'aide que ce gouvernement apporte à la construction des quais et des bureaux de poste; tous les services sociaux que le gouvernement fédéral paie sont statutaires; les électeurs n'ont pas besoin de voir le député pour toucher leurs allocations familiales, leur pension de vieillesse ni leurs allocations d'assurance-chômage. Le gouvernement provincial retient davantage l'intérêt des gens de Belle-Anse parce qu'il est plus mêlé à leurs intérêts immédiats: routes, écoles, pêcheries. Les octrois, les secours et les services sociaux que le gouvernement provincial distribue et paie ne sont pas statutaires; il faut les demander avec tout ce que ce geste implique de démarches, de lettres, de visites. C'est pourquoi les élections provinciales soulèvent toujours plus d'intérêt. Comme le disait un informateur: «Les élections fédérales ne nous intéressent pas beaucoup; Ottawa ne s'occupe que des quais et des bureaux de poste; ça ne veut pas dire grand chose pour nous.»

On peut difficilement discuter de leur conception du gouvernement sans tenir compte de leur système de valeurs et de motivations. On peut cependant dire que la politique n'apparaît pas comme un objet différencié de leur comportement et de leurs motivations; en d'autres termes, ils ont envers la politique une réaction globale, enchevêtrée dans tous les autres éléments dont se composent leur culture et leur personnalité. Notons, toutefois, qu'il y a un certain changement dans leur façon de voter. Si l'on en croit la tradition orale, ce que disent les plus vieux Belle-Ansois, il apparaît que, dans le passé, des familles entières votaient comme le chef de famille. On imaginait diffici-

lement qu'une femme, un fils ou une fille pussent voter autrement que son mari ou que leur père. Maintenant, excepté chez les partisans convaincus, qui se font de plus en plus rares, le père de famille a tendance à laisser les membres de sa famille voter comme ils l'entendent. Est-ce là un effet de la diminution de l'autorité paternelle? Oui, jusqu'à un certain point. Mais il faut tenir compte d'un autre fait: il semble que les gens adoptent une attitude de plus en plus cynique vis-à-vis la politique. D'après plusieurs informateurs, il ne vaudrait plus la peine de se faire du mauvais sang au sujet de la politique. Leurs pères s'en faisaient et sont maintenant considérés comme ridicules. Maintenant, on croit plutôt que chacun devrait penser à ses propres intérêts et ces intérêts peuvent varier à l'intérieur d'une même famille. Il serait alors difficile de considérer la famille comme une unité économique puisque, comme les Belle-Ansois le disent, à juste titre, les intérêts de chacun des membres peuvent être divergents.

VALEURS ET ATTITUDES

On a voulu, dans la première partie, décrire la culture technique et sociale de la communauté de Belle-Anse. Comme on l'a vu, même ces éléments, qu'ils soient techniques, économiques et démographiques, sont imprégnés de valeurs; on ne peut, en effet, isoler aucun élément qui en serait totalement dépourvu. La différence essentielle qui existe entre les trois divisions de la culture,— technique, structure sociale et valeurs,— c'est que les deux premières reflètent les valeurs qui ont cours dans un groupe donné et que la dernière renferme ces valeurs, principes d'organisation de la culture. Dans cette seconde partie, nous essaierons de décrire quelques-unes des valeurs qui motivent le comportement des Belle-Ansois. Parmi les éléments qui sont plus spécialement importants, de ce point de vue-là, la religion occupe une place de choix.

Religion[14]

Tous les individus de Belle-Anse, à l'exception de quelque cinq ou six individus anglo-protestants, qui n'ont que très peu de relations avec le reste de la communauté, sont nominalement catholiques; tous sont pratiquants, si ce n'est quelques convertis de fraîche date. Ces derniers individus descendent de familles établies dans la communauté depuis cent ans environ et qui se sont, petit à petit, converties au catholicisme. C'est surtout pour épouser des catholiques que ces personnes-là changent de religion. Souvent, une fois mariées, elles ne pratiquent plus; leurs conjoints en viennent souvent aussi à ne plus pratiquer non plus. Parmi ceux qui sont traditionnellement catholiques, on note quelques tièdes qui ne vont à l'église qu'une fois l'an; ils sont toutefois très peu nombreux. La très grande majorité pratique assidûment et va à l'église tous les dimanches. Nous n'entreprendrons pas ici de définir les rites et les dogmes de la religion catholique; comme ils sont, en principe, les mêmes partout où cette religion est pratiquée, nous ne nous occuperons que de ce qui se passe à Belle-Anse et nous essaierons de déterminer quelle est la fonction de ce complexe culturel, comment il influence le comportement et les valeurs du groupe. La fonction locale d'un complexe culturel dont les modèles idéaux sont communs à plusieurs cultures et à un nombre indéfini de sous-cultures

---

[14] On se reportera à Miner (36, 91-116) pour obtenir une description des modèles idéaux de la religion et de la messe dans une paroisse canadienne-française.

est extrêmement difficile à apprécier. D'une part, les modèles idéaux généraux sont énoncés et codifiés; le ministre du culte explicite la plupart de ces modèles, non sans les adapter, consciemment et inconsciemment, à l'entendement de ses fidèles. Mais ces modèles idéaux généraux ne deviennent pas les modèles idéaux locaux; il y a invariablement réinterprétation. Cette réinterprétation est fonction de la culture globale; il y a sans cesse interaction entre les deux; le complexe religieux influence la culture globale, mais celle-ci, à son tour, influence le complexe religieux. Si les modèles généraux sont énoncés et codifiés, les modèles locaux ne le sont pas, parce que la plupart des membres d'un groupe donné n'en ont pas une connaissance telle qu'ils pourraient facilement les énoncer. Il faut donc que l'observateur infère ces modèles idéaux locaux de la connaissance des comportements religieux des individus de telle culture ou sous-culture donnée. Dans un groupe comme celui de Belle-Anse, cette observation même est rendue difficile parce qu'aucun comportement n'est pour ainsi dire différencié; on n'observe pas de comportement économique, politique ou religieux qui soit pour ainsi dire «pur»; toujours les actions sont polyvalentes. Il s'agit donc de déterminer ce qui dans tel comportement est religieux, politique ou économique.

A Belle-Anse, la religion n'est pas discutée; on discutera bien, occasionnellement, du curé, des réparations qu'on doit faire à l'église, de la retraite fermée, mais jamais de la religion elle-même, de sa fonction. Comme pour la politique, qui jamais n'est discutée pour elle-même, mais dans ses aspects accidentels, ainsi la religion n'attire que des commentaires qui restent en marge de l'essence de ce complexe. La première réflexion qui s'impose au sujet de la religion à Belle-Anse, c'est qu'elle apparaît comme un complexe culturel éminemment internalisé. Elle est tellement partie intégrante de la personnalité des Belle-Ansois, de leur système de valeurs que les principes sur lesquels elle s'appuie ne sont jamais énoncés. La religion est un système de croyances, d'idées dont la valeur n'est jamais mise en question; c'est une chose qui va de soi et dont personne pense qu'il pourrait en être autrement. Il ne semble pas que le fait de vivre avec des individus de religion différente ait fait naître la moindre prise de conscience des différences qui existent entre les religions; il est probable que ce fait ne se produit que chez les minorités religieuses qui vivent en contact constant avec d'autres croyances, d'autres religions. Si l'essence de la notion de sacré est de n'être jamais mis en question par ceux qui y adhèrent, la religion de Belle-Anse est d'un caractère éminemment sacré. Le ministre du culte ou les choses religieuses peuvent quelquefois être ridiculisés mais la religion elle-même n'est jamais mise en doute et, ce qui plus est, est pratiquée sans jamais qu'on n'énonce de pourquoi.

Comme à l'Île Verte, ce qui frappe d'abord l'observateur qui arrive à Belle-Anse ce sont les images saintes et les nombreux objets religieux qu'il voit dans chaque maison. Chaque soir, vers 6 heures et demie, un prêtre récite le chapelet à un poste de radio régional; les auditeurs sont censés répondre aux prières. Quelques familles écoutent ce programme, tout en continuant de vaquer à leurs occupations; les enfants continuent de jouer. Dans la plupart des familles, chaque individu dit ses prières matin et soir. Il semble bien que ce sont là leurs seules manifestations religieuses qu'on peut observer en semaine. Comme l'église de Beaurivage est située à quelques milles, il n'y a presque jamais personne qui assiste à la messe le matin, excepté à des occasions spéciales, comme le premier vendredi du mois, où un certain nombre d'enfants vont à l'église.

Le dimanche est à Belle-Anse, comme dans toute la chrétienté, le jour réservé au Seigneur. La seule manifestation religieuse de ce jour est la messe



L'aïeule tricote pour son petit-fils

qu'on va entendre à l'église de Beaurivage. Il y a deux messes: la première à 7 heures et demie et l'autre à 9 heures et demie. Autrefois, il n'y a pas si longtemps, une quinzaine d'années, on se rendait à l'église en bogué; maintenant ce sont des taxis de Belle-Anse,— cinq ou six,— qui prennent en charge les familles qui attendent au bord de la route; il en coûte vingt sous à chaque personne pour aller à l'église et en revenir. A la basse messe, les gens peuvent s'asseoir où ils veulent; ce n'est qu'à la grand-messe que les individus occupent les sièges qu'ils ont loués pour un an ou six mois. A la basse messe, plusieurs Belle-Ansois s'assoient au jubé, alors que ceux de Beaurivage occupent plutôt la nef. Il semble, en général, que les Belle-Ansois communient moins souvent que les autres paroissiens. La plupart des gens entendent la messe, soit en récitant le chapelet ou en lisant leur missel. Il y a à peu près autant de gens qui assistent à la basse messe qu'à la grande.

Voilà à peu près tous les comportements religieux qu'on puisse observer à Belle-Anse pendant le cours d'une semaine. Ces comportements sont tellement enracinés dans les traditions, ils sont tellement peu rationalisés qu'il est difficile d'en inférer quoi que ce soit sur la nature de la fonction que cette religion remplit dans leur vie. C'est plutôt indirectement, par les comportements qui ne sont pas ouvertement religieux, que nous tenterons de comprendre la fonction de ce complexe; nous essaierons aussi d'apercevoir les liaisons entre la religion et les autres aspects de leur culture.

Il y a une certaine correspondance entre le statut d'un individu et la place qu'il occupe à l'église; cela est d'abord apparent à la basse messe. Dans la nef, au centre, se placent ordinairement les plus fortunés, ceux dont le statut est, conséquemment, plus élevé. Ce sont d'ailleurs les bancs dont la location coûte le plus cher; tout à l'avant de l'église, on trouve des vieillards, des enfants et, en général, les plus pieux. Tout à fait à l'arrière s'assoie une classe intermédiaire composée de jeunes gens et d'hommes plus âgés qui ne se veulent pas dévots; il y a très peu de femmes qui prennent place tout à fait à l'arrière de l'église. Au jubé, on trouve des jeunes gens et, en général, les gens moins fortunés; on y voit aussi les individus qui vivent en dehors de la communauté où l'église est bâtie. Ceux qui prennent place dans la nef vont ordinairement communier plus souvent que ceux qui s'assoient au jubé où, souvent, à la basse messe, il n'y a pas un seul individu qui va communier; la quête rapporte plus dans la nef qu'au jubé. Une autre différence que l'on note entre ceux qui assistent à la messe dans la nef et ceux qui assistent au jubé c'est que les premiers attendent la fin de la messe pour sortir,— ceux qui sont assis aux tout derniers sièges de la nef s'en vont avant la fin de la messe quelquefois; plusieurs de ceux qui vont au jubé sortent souvent avant la fin de la messe.

Voilà quelques-unes des observations que l'on peut faire sur l'assistance à la messe et sur les relations entre le comportement religieux et le statut social des individus. Il va sans dire qu'au point de vue religieux lui-même, il y aurait bien des choses à dire sur la messe elle-même, sur son caractère sacré, sur sa très grande importance dans le catholicisme. Ce n'est toutefois pas le point de vue que nous voulons envisager ici. Nous ne voulons qu'analyser les comportements d'un groupe donné d'individus et nous demander la signification de ses comportements. Or, dans bien des cas ces significations ne peuvent être découvertes,— comme dans le cas qui nous occupe ici,— par un jeu de questions et de réponses, les individus ne sachant pas exactement eux-mêmes la signification de tel trait ou de tel complexe culturels. Jusqu'à quel point y a-t-il coïncidence entre le modèle idéal de la messe et le modèle local de la messe? Quel décalage, d'autre part, existe entre le modèle idéal local et les comportements des membres de cette

sous-culture? On peut dire que la religion apparaît comme un des aspects les plus internalisés de cette culture, c'est-à-dire qu'elle est devenue un des aspects constitutifs de la personnalité des Belle-Ansois; la religion est aussi institutionalisée puisqu'elle fait partie intégrante de leur système social. Comme dans le cas de tous les éléments culturels qui sont ainsi institutionalisés et internalisés, la coercition sociale est minimale. Les comportements religieux apparaissent, en effet, comme les plus stables, les plus traditionnels, les moins sujets à l'examen critique. Il ne faudra pas s'étonner s'il entre une grande part d'automatisme dans la pratique de la religion et que la part réfléchie soit assez réduite. Même la langue dont un groupe fait usage et qu'on a accoutumé de donner comme exemple de comportement automatique, dont les structures et les fonctions sont inconnues aux individus qui la parlent, semble plus réfléchie que la religion, parce que, à cause des contacts fréquents avec l'anglais des alentours et le français des villes, les individus apprennent à juger de leur langue.

Un autre domaine qui peut indirectement jeter de la lumière sur la signification de la religion, c'est celui de la maladie, où l'on peut juger de la confiance que l'on professe envers le surnaturel. En 1952, je fus à même d'observer de près certains phénomènes. Le premier-né d'une famille de quatre enfants souffrait, depuis sa naissance, d'une hémiplégie centrale infantile et d'autres complications causées par son état. La famille avait consulté bien des médecins et des hôpitaux; le diagnostic était toujours le même: l'enfant est incurable. Depuis longtemps, la mère pensait qu'il n'y avait qu'un prêtre qui pourrait guérir l'enfant, mais le père était plutôt sceptique. «Un jour, me dit-elle, j'ai été gravement malade et c'est un prêtre qui m'a guérie. Je suis allée le voir au sujet de mon fils, mais il ne peut rien faire pour lui.» Quand je lui demandai pourquoi ce prêtre qui l'avait guérie ne pouvait guérir son fils, elle me répondit: «J'ai entendu dire qu'un prêtre ne peut guérir qu'une seule personne par famille». Peu après, elle entendit dire que je devais mener à l'hôpital un invalide de la communauté qui souffre de coxalgie et qui n'a pas marché depuis sept ans. «Cet homme que vous devez mener à l'hôpital est déjà allé lui aussi chez le prêtre que je veux aller voir avec mon fils infirme. Il n'a pas été guéri parce qu'il a manqué de foi. Le prêtre lui a ordonné de quitter ses béquilles et de descendre un grand escalier. Il n'a pas osé et c'est pourquoi il n'a pas été guéri. S'il avait obéi, il aurait été guéri.» Là-dessus, elle me demanda de l'amener le lendemain avec l'invalide, puisque ce prêtre habite dans un petit village, près de l'hôpital où je devais conduire l'invalide.

Le lendemain, quand ils furent ensemble dans la voiture, je racontai ce que la mère m'avait dit la veille. L'invalide donna une autre version de l'affaire. Le prêtre qu'il était allé voir ne lui demanda pas de descendre un escalier sans béquilles; il lui dit plutôt: «Le temps des miracles n'est plus; je vais prier pour vous». Mis en train, l'invalide raconta comment il en était venu à aller voir ce prêtre. «Un jour, je descendais à l'hôpital, avec mon frère. Nous rencontrâmes un homme que je connaissais; il me demanda où j'allais. Quand je lui eus raconté l'histoire de ma maladie, il me persuada d'aller voir le prêtre en question. J'allai le voir et revins à l'hôpital, le lendemain.» Apparemment, c'est son frère, qui, de retour à Belle-Anse, avait lancé l'histoire du manque de foi à laquelle notre mère de famille avait fait allusion. Mais le récit que fit le héros même de l'incident fut loin de la convaincre, tellement elle voulait garder intacte la croyance que son fils pourrait être miraculé. Il est à noter que les deux répliques: «un prêtre ne peut faire deux miracles dans la même famille» et «si l'invalide n'a pas été guéri, c'est qu'il manquait de foi», illustrent la même ligne de pensée. Au lieu de perdre confiance ou de prendre les

faits comme ils arrivent, elle essaie de les expliquer autrement, pour pouvoir garder intacte toute sa confiance. La première explication ne semble pas traditionnelle: elle a été probablement forgée par notre informatrice; la seconde, que le frère du malade donna au retour de son voyage, ressortit à la tradition, car il est bien connu qu'un manque de foi peut empêcher l'accomplissement d'un miracle. Dans les deux cas, les explications ont pour but de garder une croyance intacte.

Notre mère de famille conduisit donc son fils chez ce prêtre, renommé pour son grand pouvoir de thaumaturge. Elle demeura avec lui vingt minutes; le prêtre bénit l'enfant, lui donna une médaille, de l'eau bénite et des images pieuses. En regardant le malade, le prêtre dit à la mère qu'il serait mieux pour elle et son enfant que Dieu permît que celui-ci mourût, parce qu'il était incurable. Il lui recommanda toutefois de lui frictionner l'épine dorsale chaque soir avec de l'alcool. Au retour de sa visite, elle était effrayée des paroles du prêtre: «Il a le pouvoir de le faire vivre et de le faire mourir, dit-elle; il peut donc faire l'une ou l'autre chose.» Pendant le voyage, elle surveilla étroitement son fils, de peur qu'il lui advînt quoi que ce soit, en mal ou en bien. Elle ne dormit pas pendant toute la nuit suivante; elle avait peur que son fils mourût.

Avant de quitter la communauté, une dizaine de personnes m'avaient dit que ce voyage était inutile, qu'il n'y avait pas de chance que le malade fût guéri; d'autres, en nombre peut-être égal, déclarèrent: «On ne sait jamais, tout peut arriver». Au retour, notre voyage fut vivement discuté. Les gens exprimèrent librement leur opinion; les femmes, en général, ont plus tendance que les hommes à croire que les miracles sont encore possibles de nos jours. Mis en train, on discuta tous les faits qui peuvent entrer dans la catégorie du surnaturel ou du suprarationnel. On discuta beaucoup le cas d'un médecin, à qui les patients envoient leur nom et leur adresse, et qui, par retour du courrier, leur fait savoir les maladies dont ils souffrent; sur remise d'un certain montant d'argent, il leur envoie des remèdes. On cita même des cas de guérison. Quand quelqu'un demanda comment cela était possible, les partisans de ce médecin répondirent que «certaines gens ont beaucoup de pouvoir et qu'ils peuvent guérir, même à distance». Plusieurs personnes semblent avoir un besoin incoercible de croire en quelque chose de mystérieux, qu'ils ne peuvent expliquer, mais qui les rassurent.

Les réactions des gens envers la religion sont assez imprévisibles. Tel qui affichera de l'ironie envers la religion et qui se montrera volontiers sarcastique deviendra pieux et dévot, si la maladie le frappe. Un autre, malade, «se tournera vers la religion» comme disent ses amis, sans toutefois perdre son esprit moqueur envers les choses saintes. Un homme, pris d'arthrite, ne pouvait marcher; en 1952, il avait mis tout son espoir dans les médecins et leurs remèdes; en 1953, je notai une différence dans son comportement. Il prenait dévotement part au chapelet radiophonique, chose qu'il ne faisait pas l'année précédente. Un soir j'arrivai chez lui pendant le chapelet; je m'assis et attendis que le quart d'heure prît fin pour entamer la conversation. Après quelques paroles, il me raconta alors l'histoire suivante: un homme, arthritique comme lui, fut, un jour, voir le Frère André, à l'Oratoire Saint-Joseph. Le bon Frère lui dit de descendre un long escalier, sans canne. L'homme hésita un moment, puis obéit. Peu après s'être engagé dans l'escalier, il perdit pied et roula jusqu'en bas, sur les marches de marbre. Le Frère André accourut aussitôt et, le voyant qui bougeait encore, dit: «Dieu soit loué, un autre miracle vient d'arriver, l'homme n'est pas mort.»

Les prêtres sont aussi reconnus pour arrêter les incendies de se propager; on entend souvent raconter des faits tels que celui-ci: un jour, un hôtel prit feu; le curé du village accourut et dit: «Laissons cette maison brûler; il s'y est consommé tellement d'alcool illégalement qu'il est juste qu'elle brûle. Les autres peuvent retourner dans leurs maisons en paix, elles ne brûleront pas». «Un jour, à Beaurivage, raconte-t-on, un gros magasin prit feu; on manda le ministre protestant, qui habitait près de là. Comme il arrivait au foyer d'incendie, une planche en flamme se détacha du toit et faillit l'assommer. Le ministre prit la fuite. Le prêtre arriva peu après; il ordonna au vent de changer de cours et le feu s'arrêta.» Après cet incident protestants et catholiques se chicanèrent, dit-on, au sujet des mérites respectifs du ministre et du curé; ce fut là une des seules querelles qu'il y eut jamais entre les fidèles des deux religions.

Une des seules fois qu'il me fut donné d'entendre discuter de religion fut à l'occasion du décès d'un membre d'une famille; une dizaine de personnes étaient réunies; il y avait une femme de Montréal, originaire de Belle-Anse. Celui qui menait la discussion jouait à l'esprit fort: «la religion, disait-il, c'est bon pour nous qui ne sommes pas instruits, les prêtres ne sont pas charitables». Les hommes ne le démentent pas; ce sont plutôt les femmes qui lui donnent la réplique. C'est la parente de Montréal qui lui répond le plus vivement.

Il n'en reste pas moins que, malgré ces quelques comportements et ces paroles, les Belle-Ansois sont, en général, très pratiquants et très croyants. Comme à l'Île Verte, c'est une religion sans mots et sans bigoterie; dans les grands événements de leur vie, c'est toujours la religion qui aura la première part. La religion, pour le Belle-Ansois, c'est ce qui l'aide à vivre quand tout va mal; c'est la Providence qui éprouve ceux qu'il aime, c'est le Paradis où les bons iront après leur mort, ce sont les rites et les croyances de ses ancêtres; c'est quelque chose qu'il pratique, auquel il croit plus qu'à un système d'idées que l'on discute; c'est la plus indiscutable et la plus vénérable des traditions qui se sont perpétuées depuis des siècles.

Maladie et médecine

La maladie, les remèdes, les médecins, voilà bien un des sujets de conversation le plus populaire à Belle-Anse. Tous les gens connaissent les maladies et les infirmités de tout le monde; tous connaissent aussi les causes de ces malheurs. Si quelqu'un tombe malade, point n'est besoin d'interroger le malade pour savoir de quoi il souffre; le premier venu vous le dira. La maladie, surtout entre femmes, est un sujet de conversation inépuisable. Il n'y a pas de médecins à Belle-Anse; toutefois, on visite fréquemment celui de la paroisse voisine; chaque soir, il y a presque toujours une ou deux voitures de Belle-Anse chez le médecin qui fait aussi fonction de dentiste. Si la plupart des malades n'hésitent pas à visiter le médecin ou à le faire venir, cela ne veut pas dire qu'ils croient aveuglément en sa science. La plupart,— et c'est compréhensible,— veulent guérir le plus tôt possible et ne comprennent pas toujours que la guérison est quelquefois lente, et qu'il faille retourner souvent chez le médecin. Si donc le médecin ne guérit pas un patient sur-le-champ ou si les bons effets des drogues sont trop lents à se faire sentir, le patient changera de médecin ou aura recours à d'autres traitements. C'est ainsi qu'un jour je rencontrai un homme de la communauté qui me demanda conseil au sujet de ses maladies. «Je suis malade, dit-il, depuis un bon bout de temps. Tous ceux à qui j'en parle me disent que je mange trop et trop gras. Hier je suis allé à X pour voir le docteur. Je ne l'ai pas vu; j'avais oublié qu'il ne fait jamais de bureau le vendredi. Un autre mé-

decin m'a déjà dit que j'avais des gaz sur le foie; il m'a donné des remèdes que je n'ai pas aimés. C'est pourquoi, l'an dernier, je vis un troisième médecin: il me radiographia et me dit que je souffrais de rhumatisme généralisé. J'ai pris les remèdes qu'il m'a prescrits et qui m'ont fait grand bien. Il m'avait dit de retourner dans un mois; comme je me sentais bien, je n'y suis pas retourné.» Pourquoi n'y allez-vous pas maintenant? ai-je demandé. «Non, je veux en voir un autre maintenant. On ne sait jamais, peut-être me découvrira-t-il autre chose.» Quand un médecin prescrit plusieurs remèdes, il n'est pas rare de voir le patient choisir ce qu'il croit être son remède, celui qui le guérira. Quelquefois, un malade refusera tout net de voir le médecin; un vieillard s'était brûlé le pied; il refusa d'aller consulter un médecin parce que, dit-il, «si un vieux comme moi ne sait pas mieux ce qu'il me faut qu'un jeune médecin . . .». Toute maladie, tout accident sont décrits dans leurs moindres détails; rien n'est omis de ce qui est arrivé dans ces moments-là.

Les maladies contagieuses n'effraient pas les gens outre mesure. Il y a une certaine part de fatalisme dans leur réaction: si une maladie frappe quelqu'un dans la communauté, il n'y a pas de raison pour que tout le monde n'y passe pas. On ne prend pas de précautions pour éviter ces maladies contagieuses. Chacun connaît tellement de choses au sujet de ces maladies qu'elles lui semblent familières et quand elles frappent quelqu'un de sa famille, il n'y a aucun étonnement ni aucun effroi. Les maladies connues sont donc cataloguées; d'autres, plus mystérieuses, moins communes, réclament d'autres explications. Cinq ou six personnes boitent dans la communauté; c'est une infirmité de la hanche, qui semble congénitale et pourrait bien être héréditaire. Il semble qu'on puisse expliquer cette infirmité par un manque de calcium et de vitamines. Pour la plupart des gens de la communauté, c'est différent. Chaque cas a d'ailleurs une cause différente. D'après certains informateurs, une personne qui boite peut transmettre son infirmité à qui elle veut; il suffit de jeter un sort à cette personne que l'infirme n'aime pas.

Ils arrivent à certaines conclusions au sujet des maladies, après avoir pris superficiellement connaissance d'un ou deux cas. C'est ainsi qu'un jour un homme mourut de cancer; chacun sait dans la communauté que le cancer est une bête qui dévore l'organe auquel elle s'attaque. Quant à la durée de la maladie, un individu est assuré de savoir comment elle évolue. «Je savais, dit-il, que Louis devait mourir aux alentours du mois de novembre; il y a quelques années, André est mort du cancer lui aussi; il a mis huit mois à mourir; j'ai alors calculé que Louis mourrait en novembre, soit huit mois après le début de sa maladie.» Non seulement discutent-ils des maladies de ceux qui sont morts, mais de celles des vivants; une réunion de famille ne se passe jamais sans qu'on ait discuté à fond l'état de santé de tous ceux que l'on connaît. Comme on n'omet aucun détail, ce sont ordinairement de très longues conversations; le nombre de personnes qui «connaissent» les maladies dont les autres souffrent et qui «connaissent» aussi les remèdes qu'ils devraient prendre est impressionnant. Quand on a jugé que les médecins et les hôpitaux prennent trop de temps à obtenir des résultats, on se tourne vers d'autres remèdes. Un homme qui, d'après les médecins, souffrait de rhumatisme en rencontre un autre qui lui dit: «Tu souffres plutôt de sciatique. J'ai déjà souffert de la même maladie et voici le remède qui m'a guéri: Quand tu retourneras chez toi, prends une petite patate et mets-là dans ta poche; garde-la jusqu'à ce qu'elle soit pourrie. Tu seras alors guéri. Depuis que j'ai été malade, j'en garde toujours une dans ma poche; on ne sait jamais, ça pourrait me reprendre.» Bien que ce conseil vînt d'un

homme instruit, un arpenteur-géomètre, celui auquel il s'adressait ne le suivit pas, tellement il lui sembla que c'était stupide. D'autre part, il se laissa convaincre de prendre de la térébenthine et de l'ammoniaque.

Leurs réactions envers les maladies mentales sont complexes. Pendant les élections un candidat parla de son adversaire comme d'un homme qui ne pourrait pas les représenter convenablement parce qu'il avait déjà souffert d'une maladie mentale. La plupart des gens furent scandalisés qu'un candidat osât mentionner publiquement une telle infirmité. Cette réaction est d'autant plus surprenante qu'ordinairement ils ne se font pas faute de rire des deux faibles d'esprit qui habitent la communauté. Cette réaction rejoindrait certaines autres de leurs réflexions où s'exprime cette idée: «C'est bon pour nous, qui sommes de la basse classe et qui ne savons pas mieux, mais un homme instruit, de la haute classe, ne devrait pas se permettre ces sortes de choses.»

En général, les remèdes populaires sont appelés «les remèdes des vieux». Souvent on accompagne cette appellation de remarques qui laissent entendre qu'on est devenu sceptique au sujet de l'efficacité de ces remèdes. D'après certains informateurs, la médecine populaire aurait disparu pendant cette dernière génération. Un vieillard se plaint de ce fait: «Auparavant, dit-il, chaque femme avait ses herbes, ses fioles et ses remèdes. Personne n'aurait songé à aller donner son argent au médecin; d'ailleurs, il n'y avait pas d'argent à Belle-Anse. Maintenant, c'est différent; aussitôt qu'on a un petit bobo, vite on court chez le médecin.» Un jour, je rapportais cette conversation à une folkloriste qui me répondit que cet état de choses devait être particulier à Belle-Anse. Pour me prouver que j'avais tort de penser que cette disparition graduelle de la médecine populaire est générale en Gaspésie elle m'amena dans un autre village, où elle avait elle-même recueilli beaucoup de recettes de remèdes populaires. La vieille personne que nous visitâmes savait tout des infusions et des cataplasmes; elle se plaignait aussi des médecins. Je lui demandai alors si elle se servait encore de ces remèdes qu'elle connaît si bien. «Non, ce n'est plus la mode maintenant. Je fais comme tout le monde, je vais chez le médecin.» Quoi qu'il en soit, il semble que même lorsqu'on n'utilise plus ces recettes traditionnelles quelques-uns gardent une certaine vénération pour les vieux guérisseurs. C'est ainsi qu'un homme que je sais aller chez le médecin, de fois à autre, me parla de son père qui était, jadis, un des guérisseurs réputés de la communauté. Un jour, son père, qui était déjà très pauvre, perdit le peu de bien qu'il possédait: un incendie rasa tout. Environ le même temps, sa fille tomba gravement malade et perdit la voix. Le père appela le médecin et le curé. Aucun des deux ne put rien faire pour sa fille; c'est alors que le père se fâcha, mit le médecin et le curé à la porte en leur disant que lui, allait guérir sa fille et qu'il la ferait parler de nouveau: «Si elle ne parle pas dans trois jours, personne ne parlera à Belle-Anse.» Au bout de trois jours sa fille revint à la santé. «C'était du froid qu'elle avait dans le corps et qu'il s'agissait de faire sortir», dit mon informateur. Son père avait employé de l'avoine «grâlée» pour la guérir; on prend de l'avoine que l'on fait bouillir dans une poêle avec un peu d'eau, quand l'avoine «pète», on la met dans une chaussette sale, qu'on applique ensuite sur la partie malade. La conclusion que le fils tirait de tout cela c'est que les médecins ne sont pas aussi bons qu'on le croit et que les vieux en savaient long, eux aussi.

De cet incident et d'autres de même nature, on peut tirer quelques remarques: le froid, selon les gens, joue un grand rôle dans la plupart des maladies; le nombre de maladies dont le froid est tenu responsable est élevé: maladie de vessie, aphasie, enflures et bien d'autres. On notera aussi l'allure dramatique

du récit quand la parole est donnée à nos informateurs. On s'en rendra mieux compte en appendice où nous avons inséré un long texte pris au magnétophone. Ce style n'est pas sans rappeler celui des contes populaires; nous y voyons une influence de ce genre de littérature orale, maintenant disparu de Belle-Anse. Enfin, je devrais ajouter que l'informateur qui a fait le récit de cette cure est atypique en ce qu'il est resté très attaché au passé, ce qui le rend «drôle» aux yeux d'un grand nombre d'individus.

Loisirs

On peut probablement dire qu'il est aussi important de connaître comment les gens passent leurs heures de loisir que de connaître comment ils travaillent et gagnent leur vie. Belle-Anse, de ce point, est quelque peu différente de l'Île Verte dont Tremblay a dit: «Il n'y a pas de forme de récréation commercialisée ou même organisée à l'Île Verte, ni de cinéma, ni de salle paroissiale, ni d'équipe de sport, ni même de restaurant.» (51, 73). Belle-Anse n'est pas aussi isolée que l'Île Verte; à quatre milles de la communauté, on peut voir des films, tous les soirs de la semaine; il y a aussi des hôtels, à Beaurivage et dans les municipalités avoisinantes, où l'on peut boire quand on veut. À Belle-Anse même, il y a deux restaurants dont un possède une table de billard. Voilà pour les formes de récréation commercialisée. Mais en général, on peut dire que la grande partie de ses loisirs, le Belle-Ansois ne la passe ni au cinéma, ni dans les hôtels, ni dans la salle de billard, mais à causer avec ses concitoyens et à ne rien faire. En été, la plus grande distraction, celle dont on peut profiter, du matin au soir, c'est de regarder passer, sur la route nationale, les voitures de touristes et autres.

Les deux restaurants de la communauté attirent passablement d'individus, surtout l'un d'eux, qui est ouvert plus fréquemment et qui semble plus populaire. Parmi les habitués de ces restaurants, il n'y a pas de distinction d'âge ni de classe; on peut y rencontrer n'importe qui en train de manger du chocolat ou de boire des eaux gazeuses. L'atmosphère de ces restaurants est bien différente de celle des restaurants de ville; pendant la soirée, ce restaurant ressemble bien plus à une maison ordinaire, où il se donnerait une veillée, qu'à un endroit commercial. Les samedis et les dimanches soirs, ces restaurants sont ordinairement très animés, remplis de rires et de cris. Ces soirs-là, les gens s'habillent et vont veiller au restaurant; le dimanche après-midi, plusieurs enfants et jeunes filles viennent y passer quelque temps. La plupart des gens achètent de la crème glacée ou une bouteille d'eau gazeuse et passent le reste du temps à causer et à raconter des histoires. On y trouve un gobe-sous qui joue des chansons américaines ou des traductions françaises de ces mêmes chansons. Les jeunes filles y rencontrent les jeunes gens; les enfants viennent y acheter des friandises. Certains soirs, en fin de semaine surtout, les restaurants ferment tard; ceux qui reviennent de veiller ou du cinéma y mangent des œufs dans le vinaigre, de la crème glacée et des cacahuètes.

Les veillées organisées ne sont pas nombreuses; la plupart des gens vivent au jour le jour et il leur viendrait difficilement à l'idée d'organiser une veillée quelque temps d'avance. Ce n'est que dans de grandes circonstances qu'ils le feront. D'ailleurs, il y a toujours la menace des batailles possibles qui retient les gens de donner des veillées plus souvent. La plupart des veillées sont spontanées; des gens se trouvent dans une maison et décident d'avoir du plaisir; on danse, on boit et on s'amuse. D'ailleurs la mode des «veillées invitées» est tout à fait récente; auparavant et encore aujourd'hui, s'il y a une veillée quelque part, tout le monde est invité, ou plutôt tout le monde s'invite. Un jour, je

fus prié par une maîtresse de maison à une «veillée invitée» pour le samedi soir suivant; nous ne devions être qu'une dizaine. Il vint bien une soixantaine de personnes. En tout temps, veillée veut dire; musique de violon et danses; s'il n'y a pas de musique, il n'y a pas de veillée. Ordinairement, les gens s'assoient en rond, autour de la pièce principale, celle où l'on dansera. Les femmes font un demi-cercle, les hommes, l'autre. Il n'y a que les couples récemment mariés et les amoureux qui restent ensemble; les autres prennent place dans l'un ou l'autre cercle. A aucun moment, la conversation ne devient générale; les femmes causent entre elles et les hommes font de même. Il est bien rare qu'on serve des boissons alcooliques à tout le monde; dans certaines maisons, le maître de la maison invite les gens, à tour de rôle, dans une chambre à coucher, où il sert à boire. Le plus souvent les invités apportent leurs provisions d'alcool; les gens boivent en petits groupes, dehors ou dans les chambres. Si le violoneux est de la maison ou si c'est le maître de maison qui le paie, les gens dansent à tour de rôle sans trop de précipitation, invités par le maître de maison ou celui qui dirige la danse. Quelquefois, le violoneux est payé par les danseurs; les plus audacieux et ceux qui ont le plus d'argent à dépenser se précipitent alors après chaque danse pour payer la suivante; c'est ainsi qu'un soir, un groupe de jeunes gens dansa pendant des heures sans que les plus vieux pussent y mettre le nez. Cette dernière façon de faire est imitée des salles publiques des environs où les gens de Belle-Anse vont quelquefois danser en fin de semaine.

Dans ces veillées, il n'y a pas d'autres formes d'amusement que la danse. On joue ordinairement des pièces telles que celles-ci: parmi les «reels» on joue «La reel canadienne», «La reel du sud», la «Princess reel», «du Prisonnier», «de Chicoutimi»; parmi les «sets» on entend surtout des pièces exécutées à la radio et que les violoneux ont attrapées au vol: «Don Messer's Breakdown», «Called Breakdown», «West Point Set», «The Johnny Walker Breakdown», «The Rubber Dolly Set» et d'autres encore. Il y a quatre ou cinq violoneux à Belle-Anse dont deux surtout sont actifs. Leur répertoire est légèrement différent: l'un, le plus populaire, se spécialise dans le moderne et joue surtout les pièces qu'on vient d'énumérer; l'autre, plus traditionnel, joue des pièces qu'il a apprises de son oncle et qui sont plus anciennes. Pour les danses récentes, les titres anglais d'origine sont encore en usage mais peu à peu ces pièces en viennent à être désignées par le nom de ceux qui en font leur danse favorite; on jouera le "set" à Camille ou la «reel» à Joseph. Les danses sont ordinairement «câllées» (called) en anglais; souvent, toutefois, le «câlleur» y ajoute quelques mots français de son crû, pour faire rire les danseurs. En appendice, nous donnons plus de détails sur ces danses, qui sont exécutées à l'occasion des mariages.

Quelquefois, quand la veillée est plus intime, ou quand le gros des visiteurs est parti, on raconte des histoires ou on chante. Les histoires qui se racontent sont comiques et souvent triviales. Bien que les femmes fassent leur part quand il s'agit de raconter des histoires, les leurs sont ordinairement moins farcies que celles des hommes. Les chansons qui s'y chantent varient grandement avec l'âge des chanteurs. On peut dire qu'en général les individus chantent les chansons qui étaient populaires dans leur jeunesse. Les plus jeunes chantent des chansons de «cow-boy» traduites en français, chansons qu'ils entendent dans les restaurants. (Dans un restaurant d'une petite ville des alentours de Belle-Anse, je vis, un dimanche après-midi, une vingtaine de jeunes gens rassemblés autour d'un gobe-sous et qui écoutaient avec grand intérêt une adaptation canadienne de la vieille chanson française «Auprès de ma blonde». C'est la deuxième adaptation de cette chanson que j'entendais, la première étant celle, bien connue, de l'abbé Gadbois.) Les plus vieux chantent ordinairement des



Un couple d'excellents informateurs

chansons sentimentales et tristes; la tristesse est même un critère de beauté; plus une chanson est triste, plus elle est belle. Des hommes de trente à trente-cinq ans chantèrent, à quelques reprises, des chansons de Tino Rossi. A tout considérer, il me semble que souvent la fonction latente de ces chansons soit comparable, jusqu'à un certain point, à celle qu'on assigne à une certaine forme de potlatch et que nous discuterons plus loin.

Si nous acceptons l'idée que les chansons voyagent un peu à la façon des vagues, c'est-à-dire qu'elles s'éloignent de leur lieu d'origine comme des vagues qui partent du sillage d'un bateau pour atteindre lentement la rive, on comprendra alors qu'il y a un décalage entre la période où une chanson est populaire dans une métropole et sa période de popularité dans un village éloigné. On doit donc toujours s'attendre à trouver une différence entre ce qui est populaire dans la métropole et ce qui se chante en province. Le Canada français, ayant été séparé de la France au XVIIIe siècle, il est compréhensible que, n'étant plus alimenté par la métropole ou les provinces françaises, il ait conservé plusieurs chansons, pendant une assez longue période, alors qu'en France le répertoire était sans cesse renouvelé par de nouvelles créations. Les contacts avec la France ayant repris depuis longtemps déjà et ces contacts étant devenus de plus en plus réguliers, on doit s'attendre à ce que le répertoire canadien change plus vite. De Paris à Montréal et de Montréal en province canadienne les succès de la chanson populaire française ne mettent plus grand temps à se propager. De plus, on ne saurait douter que la fonction d'une chanson, sa fonction latente surtout, change quand elle passe d'un groupe culturel à un autre; quand une chanson passe de France au Canada français sa résonnance émotive n'est plus la même de groupe à groupe. Le cas d'«Auprès de ma blonde» nous démontre que non seulement la chanson change de signification quand elle passe d'une culture à une autre mais qu'à l'intérieur d'une culture homogène comme celle du Canada français, trois versions différentes sont chantées. Les mots de la vieille chanson française «Dans les jardins de mon père les lauriers sont fleuris» sont chantés par certains paysans qui l'ont conservée dans leurs traditions orales et deviennent de moins en moins nombreux chaque année; elle est aussi chantée par un groupe de gens que la campagne folklorique des vingt dernières années a touchés et qui l'ont volontairement adaptée parce qu'ils la trouvent belle et aussi parce qu'il était de bon ton, dans certains milieux, d'apprendre de vieilles chansons populaires. La version de l'abbé Gadbois «Les gens de la campagne ignorent leur bonheur» est surtout chantée, semble-t-il, dans les écoles et les patronages. Enfin la troisième version, complètement remaniée, semble très populaire auprès des jeunes gens.

D'autre part, même quand une chanson reste matériellement la même quand elle voyage de nation à nation, sa signification change; elle change même d'une classe sociale à une autre, à l'intérieur d'une même nation. Ce semble être le cas des chansonnettes françaises qui voyagent de Paris à Montréal, par exemple, et de Montréal en province. Une chansonnette qui, populaire il y a trente ans à Paris, est chantée aujourd'hui par une couventine de Montréal et par un pêcheur de Belle-Anse n'a pas la même résonnance émotive pour ces personnes. De plus, même si on restreint l'enquête à un groupe aussi petit que celui de Belle-Anse, il n'est pas facile de déterminer pourquoi telle chanson est chantée plutôt qu'une autre; comme tout ce qui participe à la mode, il y a dans le choix de ces chansons une certaine part d'engouement superficiel et qui tient seulement à la mode elle-même; cela n'explique tout de même pas pourquoi parmi un certain nombre de chansons qui sont à la mode à un moment donné certaines sont retenues plutôt que d'autres. Il y a certes là une grande part de

hasard: chansons entendues certains jours où on était en appétit d'apprendre; chanson qui retient par sa mélodie ou par un simple mot qui frappe la sensibilité. Si l'on examine toutefois les vingt et quelques chansons que les individus de Belle-Anse ont chantées spontanément devant moi, on note qu'elles ont ceci de commun qu'elles sont toutes extrêmement sentimentales, soit qu'elles expriment un amour violent, une tristesse infinie ou qu'elles racontent une histoire misérable. Une «belle chanson», pour un individu de Belle-Anse, exprime des sentiments qu'il peut exprimer difficilement avec ses mots de tous les jours. Il semble qu'en chantant ainsi, l'individu veuille se magnifier aux yeux de son auditoire. Une vieille femme qui sait encore de vieilles chansons populaires n'est pas considérée comme «bonne chanteuse» et ses chansons ne sont pas «belles»; elles sont chantées dans des mots que tout le monde comprend et qui sont très près de leur vocabulaire de tous les jours. Au contraire, un pêcheur qui chante une chanson qui parle d'un «pianiste qui, le matin quand il se lève, compose des sérénades pour sa bien-aimée et qui se meurt d'amour» aura chanté une bien belle chanson. Il y a pour les chansons, comme pour bien d'autres choses, un fort penchant pour ce qui est moderne. Si l'on prie une personne d'un certain âge pour chanter, elle s'excusera d'abord de ne savoir que «des vieilles chansons». Dans la description d'une noce publiée en appendice on verra quelles sortes de chansons sont chantées et quelle est la réaction des participants.

Au sujet de la musique et des chansons de Belle-Anse, on doit ajouter que ce n'est pas tant telle forme de musique elle-même que les individus aiment mais telle pièce jouée par quelqu'un de la communauté; ils pourraient entendre à la radio toutes les pièces que leurs violoneux jouent mais ils n'en font rien: cette même musique, jouée par des inconnus, ne leur dit rien. Les pièces enregistrées sur magnétophone sont du plus grand attrait pour eux; il faut les faire jouer plusieurs fois avant qu'ils en soient rassasiés.

Ce qu'on vient de rapporter sur leurs loisirs et la façon de les occuper ne couvre qu'une faible partie du temps dont ils disposent; le reste de ces loisirs n'est pas employé de cette façon-là. Le Belle-Ansois passe ses heures de loisir en ne faisant tout simplement rien, ou en conversant avec ses voisins. En été, les individus passent beaucoup de loisirs dehors, assis sur leur balcon, ou à flâner dans les magasins; ils circulent beaucoup dans la communauté, sur la route nationale, près du quai et un peu partout. En hiver, ils restent près du feu, disent-ils, jouent aux cartes et conversent. Il n'y a presque personne qui fait quoi que ce soit d'autre de son temps libre.

Conversations

Pour découvrir les valeurs qui les font agir et se comporter de telle ou telle manière, il faut s'arrêter à leurs conversations, à leurs racontars. Comme Whiting et Child le disent: «It should be pointed out that gossip in many if not all societies provides one of the chief methods by which consensus with respect to values is achieved. In fact the very essence of gossip is the statement of values. The shaking of the head and the clucking of the tongue in a gossip session between two neighbors are among the most important of the overt customary expressions of value.» (. . . on doit faire remarquer que les commérages fournissent dans plusieurs sociétés, sinon dans toutes, un des moyens les plus sûrs d'atteindre à l'unanimité au sujet des valeurs. En réalité, l'essence même des commérages est l'affirmation des valeurs; les balancements de tête et les claquements de langue exécutés pendant une session de commérages entre

deux voisins sont parmi les manifestations les plus importantes des valeurs courantes.) (**65**). Ces valeurs, comme les croyances, sont difficilement détectables; dans la plupart des cas, on doit les inférer à partir du comportement. Comme nous l'avons vu, les racontars et les conversations tiennent une grande place. La première remarque que l'on peut faire sur leurs conversations c'est qu'on y remarque ce qu'on pourrait appeler une espèce de «superlativisme»; tout y est grossi, embelli; tout y est inouï. Comme exemple de cette tendance on peut citer ces faits: revenant d'une assemblée politique, une personne raconta qu'une telle assemblée ne s'était jamais vue dans le passé. «Il y avait 600 voitures», dit-elle; le soir, une autre personne qui avait assisté à la même assemblée déclara qu'il y avait 1,000 voitures; à la fin de la soirée, il y avait 6,000 voitures. Comme leur vocabulaire ne comprend, après tout, qu'un nombre assez restreint de superlatifs, ils en arrivent assez vite au bout de leur répertoire. C'est alors qu'ils disent «c'est trop beau», ou «c'est trop triste, ça fait peur».

La maladie et la santé étant des sujets de conversation très courants, les femmes ont tendance peut-être plus que les hommes à discuter des sujets de cette nature. La narration des événements de tous les jours prend beaucoup de leur temps et remplit leurs conversations; si quelqu'un a été le témoin d'un accident ou d'un événement quelconque, il n'y a rien qu'il aimera mieux que de le raconter sans en oublier un détail, en rajoutant quelques-uns, de peur d'en oublier.

La température est un autre grand sujet de conversation. Parce que l'agriculture et la pêche sont des activités où la température joue un rôle assez important, les gens s'en préoccupent beaucoup; plusieurs fois par jour, ce sujet revient dans leurs conversations. Quoiqu'ils soient préoccupés par la température, ils écoutent rarement la radio pour entendre les pronostics. La plupart des gens se fient aux signes traditionnels et ne croient pas beaucoup aux pronostics de Dorval; ils croient facilement que les méthodes des météorologistes sont les mêmes que les leurs; comme ils se trompent souvent, les autres peuvent aussi se tromper, pensent-ils.

A quelques occasions, j'ai pu entendre des conversations sans y participer. De tous ces mots échangés il est difficile d'extraire un intérêt constant ou de détecter des valeurs, si ce n'est d'une façon générale. Les conversations sont toujours très animées, le débit rapide et les gestes nombreux; dans une réunion mixte les hommes parlent ensemble, les femmes de même; quand leurs conversations se mêlent, c'est sur le ton enjoué qu'elles se déroulent. Les hommes gardent un même sujet de conversation plus longtemps que ne le font les femmes qui sont enclines à sauter d'un sujet à l'autre. La plupart des conversations se centrent sur le comportement des gens de la communauté et sur les événements qui y surviennent. On peut dire, par leurs conversations, que la dimension sociale du temps qui les intéresse, c'est essentiellement le présent avec de courtes incursions aux franges du passé et du futur immédiats.

De toutes les personnes dont on discute volontiers le comportement, trois ou quatre noms viennent sur le tapis plus souvent que d'autres. Le premier est celui d'un vieux pêcheur qui prend presque figure de héros local. Quoique assez âgé, — il a 78 ans,— il travaille encore comme un jeune homme. Il boit toujours comme au temps de sa jeunesse et se bat aux poings comme un enragé; c'est un membre de l'une des plus anciennes et des plus nombreuses familles de la communauté. Ses occupations principales, la pêche et le travail en forêt, sont celles de la plupart des hommes de la communauté. Quand on parle de lui, on se plaît surtout à souligner que, malgré son âge, il est encore robuste et qu'il peut encore se griser toutes les fins de semaine. On l'aime beaucoup et personne ne mentionne son nom sans ajouter combien il est admirable. Une autre

personne qui attire l'attention des potiniers est atypique en ce qu'elle est fort agressive, qu'elle est jalouse de son mari et se chicane souvent avec ses voisins. Autant le vieux est aimé pour ses qualités,— travail, bonne humeur, franc parler,— autant on la déteste pour des attitudes qui sont presque inconnues chez la plupart: agressivité, jalousie et méchanceté. Une autre femme dont les faits et les gestes font l'objet des conversations et qui attire non pas tant la désapprobation que la curiosité des esprits, c'est une femme qui s'enivre quelquefois et qui n'est pas toujours fidèle. On aime bien se raconter les prouesses de cette personne, surtout pour en rire. La famille la plus pauvre de la communauté fait aussi l'objet de bien des racontars et de la pitié des gens; on ne se fait pas faute d'en rire aussi, tout en étant charitable à son égard.

Si l'on cherche à dégager de toutes les conversations et de tous les comportements des valeurs et des normes de conduite propres à cette communauté, on arrive à cette conclusion qu'il y a un assez fort décalage entre les modèles idéaux énoncés par l'Église et les comportements réels. L'homme et la femme idéaux que la communauté désignerait ne coïncideraient pas avec celui et celle que l'Église choisirait; il va sans dire que les personnes désignées posséderaient, dans les deux cas, bien des qualités communes, mais le classement de ces qualités varierait. Un homme idéal, à Belle-Anse, participe activement à la vie de la communauté; sa vie émotive est d'abord dirigée vers ses semblables; il ressent beaucoup d'attachement pour la vie et les gens; c'est un homme jovial qui donne la réplique à tout le monde, honnête et bon travailleur. Il doit pouvoir boire quand c'est le bon temps; se battre quand il est provoqué; il doit jurer quand c'est nécessaire; raconter une bonne histoire et dépenser son argent; les qualités de travail, de jovialité, de propreté, de plénitude physique sont aussi exigées de la femme idéale.

Quant aux exigences de la morale théorique elles sont envisagées souvent en fonction de la communauté. Un jour, par exemple, on discutait, à cinq ou six, le cas d'un jeune homme qui avait épousé sa femme, après qu'elle eût eu son premier enfant: «Il aurait dû l'épouser avant, dit une femme, la pauvre fille fait bien pitié.» On ne mentionna pas que c'est aussi une faute morale. Parmi plusieurs personnes, discutant du cas d'une fille qui voulait «faire passer» un enfant, il ne s'en trouva aucune pour mentionner que c'était une faute grave; tout le monde essayait plutôt de l'aider. Un homme fit croire à ses parents et à tout le monde qu'il avait épousé la jeune fille avec qui il vivait. On découvrit la vérité. «Ils n'auraient pas dû faire ça ici, dit un vieux, parce que tout le monde se connaît et que les parents ont du chagrin. En ville, c'est bien; personne ne se connaît et les parents sont plus rares.» Encore là, il n'est pas question de la faute morale.

Il est bien rare que l'on fasse quelque chose ou que l'on s'empêche de faire quoi que ce soit, à cause d'une valeur idéale ou d'une défense idéale. Pourquoi ne recevrait-on pas à veiller quelqu'un que l'on sait être voleur? Parce que le vol est injuste et qu'il est défendu? Pourquoi refuserait-on son amitié à une fille-mère, simplement parce que l'Église défend les relations pré-conjugales? C'est la communauté, ce sont les relations communautaires qui importent d'abord. Pourquoi ne pas louer une maison à un couple parce que le curé le défend? Ce couple fait partie du groupe et celui qui a une maison à louer ne peut se les aliéner. Nous allons tenter, dans le chapitre suivant, d'expliquer le sentiment qui, à notre avis, est sous-jacent aux valeurs et aux comportements de la communauté.

Sociabilité[15]

Une des conclusions qui se dégagent, semble-t-il, de la description de certains aspects du comportement du sous-groupe de Belle-Anse semble être que la plupart des comportements sont difficilement isolables les uns des autres. Comme, d'autre part, on ne peut tout décrire à la fois, il faut trouver moyen de faire entrer ces comportements dans des catégories qui permettront de les grouper et d'établir des comparaisons entre ceux-là et ceux qu'on observe dans d'autres groupes sociaux de même nature et de même dimension. Mais on se rend vite compte que ces catégories ne répondent pas à la réalité et que l'image qu'on donne de la vie du groupe n'est pas celle des individus qui en font partie. On ne veut pas dire par là que l'anthropologiste ne devrait pas essayer de découvrir des liens et des relations entre certains phénomènes et d'autres, liens qui ne seraient pas perçus par les individus eux-mêmes, au contraire, mais simplement que la catégorisation dont il se sert ne donne pas toujours une juste idée de la complexité du réel. En d'autres termes, l'anthropologiste s'aperçoit qu'après avoir démonté une unité culturelle, il se doit de la remettre sur pied et de retrouver le ciment qui unissait les différentes parties de l'édifice. En refaisant ce travail, pour Belle-Anse, on se rend compte qu'un élément commun unit les différents comportements et qu'il en explique un grand nombre, en profondeur, semble-t-il. Cet élément c'est celui dont parle Simmel, dans un article que Everett Hughes, de l'Université de Chicago, a traduit et fait paraître récemment. «While all human associations are entered into because of some ulterior interests, there is in all of them a residue of pure sociability or association for its own sake.» (S'il est vrai que toute association humaine est motivée par les intérêts futurs qui en découleront, il y a quand même un résidu de sociabilité pure ou un désir de s'associer pour s'associer.) (**56**). Ce sera notre thèse de soutenir que ce résidu de sociabilité varie avec les cultures et que ce qu'on appelle «résidu» cesse quelquefois de l'être pour devenir un facteur positif qui influence fortement les comportements. Cette sociabilité peut être aussi envisagée comme une relation entre l'intensité des relations interpersonnelles et leur densité, relation dont parlait déjà Durkheim et que les Wilson ont reprise récemment (**66**, 206). Nous envisageons la sociabilité comme une valeur[16] qui entre comme élément de motivation dans un grand nombre de comportements des Belle-Ansois; si notre hypothèse est juste, la sociabilité serait en corrélation avec le processus d'urbanisation, c'est-à-dire qu'à mesure que l'homogénéité et l'isolation d'un groupe décroissent, la sociabilité décroît aussi. Il semble aussi que la sociabilité varie non seulement avec l'accélération du rythme d'urbanisation mais aussi qu'elle diffère de culture à culture. Il est toutefois difficile de donner une définition formelle de la sociabilité. Littré définit la sociabilité «la disposition innée qui porte les hommes et les animaux à vivre en société». C'est l'intensité de cette disposition qui varie avec l'éthos de chaque groupe culturel et qui à l'intérieur de chaque groupe varie avec le degré d'urbanisation. Ce que Littré définit, d'une part, comme la disposition innée qui rend la vie sociale

---

[15] Ce chapitre a fait le sujet d'un article que j'ai publié ailleurs (**50**).

[16] «*A value is a conception, explicit or implicit, distinctive of an individual or characteristic of a group, of the desirable which influences the selection from available modes, means, and ends of action.*» (Une valeur est une conception du désirable, explicite ou implicite, qu'un groupe possède en commun ou qui n'est le fait que d'un individu et qui influe sur le choix des modalités, des moyens et des fins de l'action.) (**25**). Kluckhohn emploie «conception» en se plaçant du point de vue de l'observateur qui abstrait des comportements les valeurs qui sont caractéristiques d'un groupe et qui pour lui sont des abstractions, donc des conceptions. Du point de vue des membres d'un groupe les valeurs apparaissent plutôt, d'après Sheriff, comme des «fixations affectives standardisées» (**55**).

possible et ce que, d'autre part, Simmel définit comme un résidu de toute association humaine est envisagé ici comme une valeur et une variable. Un comportement qu'on peut classifier comme religieux, économique, technique ne peut s'expliquer d'une façon satisfaisante que si on fait intervenir la valeur de sociabilité.

Afin d'illustrer l'importance de cette valeur, quelques comportements seront examinés; on donnera d'abord l'observation que l'on commentera ensuite.

Observation. Dans les magasins de Belle-Anse, on remarque que la plupart des clients, loin de s'empresser à se faire servir, s'assoient sur les comptoirs, regardent ce qui se passe dans le magasin et causent, souvent pendant des heures. Ces comportements n'étonnent personne.

Commentaire. Voilà des conduites qu'on ne peut ranger exclusivement dans les catégories «économie», «alimentation» ou «commerce», puisque ces actions ne sont pas surtout motivées par des échanges économiques. Le motif déterminant de ceux qui vont au magasin et s'y assemblent ne semble pas être les menus achats qu'ils font et souvent ne font même pas, mais le besoin, le désir et le contentement qu'ils éprouvent à se sentir ensemble.

Observation. Le statut des enfants nés en dehors du mariage est le même que celui des autres; ils sont acceptés dans la communauté sans réserve. Leur vie est aussi normale que celle des autres et ils peuvent épouser qui il leur plaît.

Commentaire. La religion catholique aussi bien que les autres impératifs culturels désapprouvent les enfants illégitimes; dans les groupes plus structurés et où les impératifs culturels exogènes,— comme c'est le cas pour certains de la religion catholique,— s'intègrent à ceux qui sont propres à la communauté, cette désapprobation se traduit par l'ostracisation des filles-mères et des enfants illégitimes. A Belle-Anse, on fait comme si de rien n'était; le besoin qu'ils ont les uns des autres les empêche d'ostraciser qui que ce soit. Chacun doit concourir à la solidarité du groupe et il ne semble qu'on doive se priver de la compagnie d'un autre pour une valeur idéale. Personne ne songerait à cesser d'être l'ami d'un homme qui boit ou qui sort avec la femme du voisin; il faut qu'un individu se sente visé dans son statut pour qu'enfin il se décide à faire un geste de réprobation, d'agressivité ou d'ostracisme. Si quelqu'un tente de diminuer le prestige, de diminuer le statut d'un autre, là il y aura représailles; il est douteux qu'on entre en conflit à cause d'une norme générale.

Observation. Un des restaurateurs de la communauté est à la fois pêcheur, cultivateur et bûcheron; avec les membres de sa famille, il exploite un restaurant. Le soir et le dimanche après-midi, bien des gens vont s'amuser là, comme s'ils allaient chez leur voisin passer la soirée.

Commentaire. Voilà une institution urbaine dont la fonction a partiellement changé en passant de la ville à la communauté de Belle-Anse; elle est devenue plus un instrument de sociabilité qu'une institution économique.

Observation. Les pêcheurs qui pratiquent la petite pêche sortent souvent à deux. Quand ils reviennent, ils passent de longs moments au quai à discuter leur pêche, la température et d'autres sujets avec ceux qui viennent les attendre sur le quai.

Commentaire. Même leur travail n'appartient pas exclusivement à la catégorie économique; le résidu de sociabilité dans leurs interactions est important. Les facteurs temps et gain sont loin d'être les facteurs exclusifs de leurs actions.

Observation. Une femme adultère qui a quitté son mari et ses enfants revient avec son nouveau conjoint dans la communauté dont elle s'ennuie. Le curé qui l'a mise au ban défend qu'on lui loue une maison. On passe outre à cet ordre et on l'accueille et lui loue une maison comme si de rien n'était.

Commentaire. Comme dans le cas de l'attitude envers les enfants illégitimes, la sociabilité l'emporte sur les normes.

Observation. La rencontre de deux ou de plusieurs personnes se résume souvent à un échange de phrases stéréotypées sur la température, la pêche et les événements courants. On remarque même que ces stéréotypes sont interchangeables c'est-à-dire que si quelqu'un ne répond pas tout de suite à ses interlocuteurs, un de ceux-ci prononcera le stéréotype qu'on attendait de lui. Quelqu'un rend visite à une autre personne; bien que cette visite ait un but bien défini, il est bien rare qu'on énonce tout de suite le but de la démarche; quelquefois c'est seulement avant de prendre congé de son hôte, après une heure ou deux, que le visiteur fera connaître pourquoi il est venu.

Commentaire. Ces stéréotypes semblent avoir pour fonction de diminuer l'anxiété des individus qui sont d'abord heureux de se rencontrer et de se rendre compte que les choses n'ont pas changé et que l'ordre établi ne varie pas. Le moindre changement dans le personnel de la communauté ou dans leurs activités est vivement ressenti. Leur monde est aménagé de façon permanente; la communication interindividuelle par voie de stéréotypes ne semble avoir pour but que de s'assurer de cette permanence. On peut dire qu'une des fonctions les plus importantes de la sociabilité c'est de diminuer l'anxiété des membres de la communauté.

Observation. Les soirs d'été, les gens se promènent sur la route, s'assemblent dans les magasins, s'interpellent bruyamment et passent ainsi des heures à se chercher, à se trouver, à se parler.

Commentaire. Le besoin de sortir, de se voir les uns les autres est extrêmement grand; rien ne serait plus inconcevable que quelqu'un qui resterait seul chez lui sans s'ennuyer mortellement; s'il le fait c'est aux fenêtres qu'il passera son temps. On peut dire que leurs loisirs sont d'abord dirigés vers la communauté et c'est peut-être ce qui explique qu'il n'y a pour ainsi dire pas d'artisanat à Belle-Anse.

Observation. Ils pourraient écouter au poste de radio de la région la plupart des pièces de musique que j'ai enregistrées dans la communauté. Ils n'en font rien et se pressent autour de mon magnétophone pour entendre ce que telle ou telle personne de Belle-Anse a joué.

Commentaire. Leur intérêt se centre exclusivement sur tout ce qui touche à la communauté. Tout ce qui se passe en dehors de la communauté n'a pour ainsi dire pas d'intérêt. Ce ne sont pas tant les choses que les personnes qui retiennent leur attention.

Observation. Deux jeunes gens discutent d'une chicane: le père de l'un s'est battu avec l'oncle de l'autre. Le ton monte petit à petit; bientôt, toutefois, les deux admettent les torts de leurs parents pour pouvoir continuer à se parler.
Commentaire. Victoire de l'esprit de groupe sur l'esprit de famille.

Observation. Une personne de Montréal originaire de la Gaspésie, qui a épousé un pêcheur-bûcheron de Belle-Anse, essaie d'introduire la mode des «soirées invitées»; elle s'est aperçue que si quelqu'un donne une soirée plusieurs personnes qui n'ont pas été invitées s'y rendent quand même. Elle n'eut aucun succès; il y eut quatre fois plus de participants que d'invités. Une femme d'une soixantaine d'années passa quatre heures d'affilée, assise dans un coin, à regarder danser les autres.

Commentaire. Se parler, s'interpeller, se saluer, se sourire, se sentir les coudes, voilà leur grand plaisir. C'est un plaisir auquel ils ont droit et pour lequel ils

n'ont besoin d'aucune invitation. Dans ces réunions, ce n'est pas un échange d'idées qui prend forme mais plutôt un échange de sentiments qui, quelquefois, se passe même de mots.

Observation. Toutes les fois que je passe par le chef-lieu du comté avec des individus de Belle-Anse, c'est la prison de l'endroit qui attire le plus de commentaires.

Commentaire. Dans la mesure où j'ai pu les interroger là-dessus, je crois comprendre que leur intérêt pour cette institution s'explique ainsi: elle symbolise la justice répressive, justice qui s'exerce en dehors de la communauté. Quelques personnes de Belle-Anse y ont déjà fait un stage: c'est l'occasion de raconter des événements qui ont pris place dans la communauté et de s'en rapprocher indirectement.

Observation. La grande majorité des maisons sont construites aussi près de la route que possible; ceux qui ont été obligés d'aller s'établir au deuxième rang l'ont fait parce qu'ils y ont été forcés et parce qu'ils croyaient que cet emplacement serait plus favorable à l'agriculture; ils ont d'ailleurs un statut légèrement inférieur dans la communauté. Du point de vue des habitations, la grand route a beaucoup d'importance. Un couple de jeunes mariés vit avec les parents du mari, se chicane avec eux et veut déménager. Le mari vient demander à un voisin de lui vendre un emplacement; celui-ci n'a à leur offrir qu'un lopin de terrain, situé un peu en retrait de la route: l'épouse refuse parce qu'elle veut absolument se bâtir à quinze pieds de la route; à cent cinquante pieds, elle s'ennuierait parce qu'elle ne verrait pas les gens passer sur la route; sa maison ne serait pas collée sur celle des autres. C'est pour cette unique raison qu'on ne conclut pas de marché.

Commentaire. Contrairement à certaines catégories d'urbains qui tiennent à s'éloigner de leurs semblables, les habitants de Belle-Anse tiennent à s'en rapprocher; ils ne peuvent pas vivre sans la communauté.

Observation. Depuis deux ans, une jeune fille de Belle-Anse va au couvent de Gaspé. Elle veut devenir institutrice. Elle s'ennuie à tel point au couvent qu'elle ne peut finir son année; elle revient à Belle-Anse; mise en présence de livres, de dessins, de journaux elle ne s'intéresse qu'à une carte géographique de Belle-Anse; à chaque visite c'est cette carte qui attire son attention.

Commentaire. Il est extrêmement difficile pour un individu de se séparer de la communauté; la sociabilité envahit une grande partie de l'émotivité individuelle. Il en va ainsi pour les jeunes filles qui vont faire du service domestique à Montréal; là, elles essaient de recréer un peu de l'atmosphère de la communauté, en se voyant souvent ainsi que tous ceux qui ont émigré en ville.

Observation. Les jours de pluie, les hommes ne travaillent ni à la pêche, ni en forêt, ni sur la ferme. Plusieurs endossent des vêtements propres et se dirigent vers les lieux de rassemblement: magasins et quais. Ils viennent lentement et quand ils arrivent ils passent souvent plusieurs minutes avant d'adresser la parole à ceux qui s'y trouvent déjà; quelques-uns restent souvent là sans parler.

Commentaire. Le travail étant devenu impossible à cause de la mauvaise température, la sociabilité qui entrait comme composante dans la motivation de leur comportement devient le principal élément de motivation de leur comportement; souvent, cette sociabilité prend la forme la plus primaire, elle se satisfait de la proximité d'autres membres de la communauté et de l'assurance que rien pendant le temps écoulé depuis les dernières rencontres n'est venu troubler l'ordre établi.

Observation. La conversation suivie étant inexistante, l'audition de la radio ne présentant aucun intérêt, la lecture étant inconnue, excepté celle des journaux,

la vie à la maison devient vite monotone; on guette toutes les chances possibles de distraction et d'évasion. Regarder à la fenêtre, se bercer devant la fenêtre sont des passe-temps en vogue. Certains adolescents, le soir venu, «font du carreau», c'est-à-dire qu'ils vont voir aux fenêtres ce qui se passe à l'intérieur des maisons; ils rapportent dans leur famille une riche moisson de faits qui deviennent autant de sujets de conversation.

Commentaire. Les membres de la communauté fournissent, comme tels, à peu près tous les sujets de diversion.

Observation. Le samedi après-midi, à peu près tout travail cesse; les gens endossent leurs «habits du dimanche» sortent, s'assemblent, se visitent. Même les femmes qui restent à la maison sont prises par l'idée que bientôt, elles aussi, rencontreront d'autres membres de la communauté. L'atmosphère du village change le samedi et le dimanche; même un étranger sent la différence; on a même vu un catholique non pratiquant se sentir obligé d'aller à la messe, pour se tenir au diapason, tellement est grande la coercition sociale dans la communauté.

Commentaire. La sociabilité atteint une espèce d'apogée pendant ces deux jours; les esprits sont dégagés de leurs soucis et la sociabilité n'a plus besoin d'aucun prétexte pour se donner libre cours.

Observation. Souvent, le curé est obligé de faire entrer certains individus dans l'église, qui sans cette pressante invitation, restent à causer même lorsque la messe est commencée.

Commentaire. Même la religion est imprégnée de sociabilité. Il est vrai que le catholicisme, plus que les religions protestantes, fait appel aux cérémonies et aux rites collectifs. Il n'en reste pas moins qu'il existe des différences entre le comportement religieux d'un urbain et d'un membre d'une folk-société. Le comportement religieux se différencie dans les sociétés urbaines alors que, dans les folk-sociétés, il reste, comme les comportements économiques, politiques, enveloppé de sociabilité.

Observation. On remarque que certains individus qu'on considère généralement à Belle-Anse comme assez libres du point de vue sexuel adoptent un comportement différent avec ceux qu'ils considèrent comme étrangers.

Commentaire. Leur attitude envers les étrangers est ambivalente: d'une part, les étrangers représentent ordinairement un objet sexuel désirable car leur condition économique est ordinairement supérieure; d'autre part, le fait qu'ils ne sont pas des membres de la communauté influence leurs comportements habituels: ils ne sont pas aussi libres qu'avec les individus de Belle-Anse. Comme dans le cas du choix d'un conjoint, il existe une gradation dans leurs réactions. Un individu d'un village très voisin n'est pas entièrement considéré comme un étranger: plus on s'éloigne de la communauté plus on a de chance d'être considéré comme étranger et plus ce fait aura l'effet de restreindre les relations.

Observation. Un dimanche après-midi, j'allai aux courses avec quelques individus de Belle-Anse. Personne ne suivit la course attentivement; on était trop occupé à parler, à voir d'autres personnes, à boire. La même chose se passe aux assemblées politiques d'où l'on revient sans pouvoir répéter un mot de ce que les orateurs ont dit.

Commentaire. La sociabilité, le sentiment collectif prend le pas sur ce qui n'est pas directement lié au groupe.

Observation. Quand dans la communauté se déroulent certains événements, soit un mariage, une assemblée politique, une danse, qui impliquent des réu-

nions, plusieurs individus ne vont pas travailler pour profiter de ces occasions de se rencontrer et de s'amuser ensemble; c'est ainsi qu'aux élections provinciales de 1952, certains individus prirent une semaine de congé.
Commentaire. C'est un autre exemple de l'importance de la sociabilité dans le choix de leurs activités.

Pour conclure, disons que la sociabilité qui ressort de l'analyse de certains comportements que nous venons de faire est une valeur qui, à Belle-Anse, joue un rôle important dans la motivation globale des conduites. On pourrait poser en hypothèse que cette valeur décroît à mesure que les individus s'urbanisent; les valeurs économiques, politiques, artistiques, scientifiques ou religieuses émergent; elles sortent de la sociabilité qui les enveloppe comme la gangue enveloppe le minerai. A mesure que les relations sociales s'étendent dans l'espace, leur intensité décroît; la sociabilité devient de plus en plus résiduelle.

Lévy Bruhl veut-il dire autre chose quand il parle de l'hétérogénéité des consciences urbaines comparée à l'homogénéité des consciences primitives. De même que dans une conscience homogène, celle du saint par exemple, où, par définition, tout est rapporté à Dieu et à la vie surnaturelle, ainsi dans une conscience envahie par la sociabilité, toutes les actions en sont imprégnées. Si, comme Allport le montre (**1**), toute personnalité doit, pour fonctionner normalement, posséder un principe d'intégration qui fasse le lien entre les différents aspects de la personnalité, ce principe intégrateur serait certainement, à Belle-Anse, cette sociabilité qui colore toutes les actions, qui leur donne leur raison d'être et qui motive la plupart des comportements. Ce serait presque un truisme que d'affirmer ce qui précède si nous n'avions seulement en vue ce qui est vrai de toute société et qu'ont bien exprimé Park et Burgess quand ils déclarent: «Society stated in mechanistic terms reduces to interaction. A person is a member of society so long as he responds to social forces; when interaction ends, he is isolated and detached; he ceases to be a person and becomes a «lost soul». This is the reason that the limits of society are coterminous with the limits of interaction, that is, of the participation of persons in the life of society.» (Définie en termes mécaniques, la société se résume à l'interaction. Une personne est membre de la société aussi longtemps qu'elle réagit (responds) à des forces sociales; quand il n'y a plus d'interaction, elle est isolée et détachée, elle cesse d'être une personne et devient une «âme perdue». C'est pourquoi les limites de la société coïncident avec celles de l'interaction, c'est-à-dire de la participation des personnes à la vie de la société.) (**42**). Ce que nous voulons faire ressortir ici, c'est que cette interaction qui produit ce que nous appelons sociabilité nous apparaît plus intense et plus indifférenciée dans certaines sociétés que dans d'autres et qu'elle pourrait devenir un critère de différenciation entre les sociétés. Le type de société auquel se rattache Belle-Anse, que ce soit une société paysanne ou féodale, serait pour employer un type que David Riesman (**48**) emploie «other-directed» en opposition à un autre type qu'il appelle «inner-directed». Bien que l'emploi que j'en fais ici est quelque peu différent du sien, le sens général en est conservé: il s'agit de société où les individus sont tournés vers les autres, desquels ils puisent leurs raisons d'agir.

Contrairement à Riesman qui cherche ses explications ailleurs, il semble que ce type de société et de personnalité peut être mis en corrélation avec le développement du moi à travers l'histoire de la culture humaine. Dans la perspective fonctionnelle qui est celle du présent essai, où les phénomènes à l'étude sont étudiés d'un point de vue synchronique, il serait vain et en dehors de notre propos de nous demander si c'est d'abord le moi qui a donné tel type

de sociabilité ou si, au contraire, c'est cette sociabilité indifférenciée qui a donné un type de moi particulier; bornons-nous à constater que les deux phénomènes existent concurremment et demandons-nous s'il n'y aurait pas profit à chercher si les deux phénomènes,— conception du moi et sociabilité indifférenciée,— ne sont pas corrélatifs. Mauss, continuant l'œuvre de l'École Sociologique française qui s'est appliquée à trouver ce qu'il y a de social et de culturel dans les catégories de l'esprit humain, s'est posé la question pour la notion de personne. «Comment, au cours des siècles, à travers de nombreuses sociétés, s'est lentement élaboré, non pas le sens du «moi» mais la notion, le concept que les hommes des divers temps s'en sont créés? Ce que je veux montrer c'est la série des formes que ce concept a revêtues dans la vie des hommes, des sociétés, d'après leurs droits, leurs religions, leurs coutumes, leurs structures sociales et leurs mentalités.» (34). Tout au long de son essai Mauss montre comment, étape par étape, le moi s'est dégagé de la société pour en venir à travers l'influence des Grecs, des Romains et du Christianisme à la conception que certains segments des sociétés modernes et urbaines se font du moi. Il n'est d'ailleurs que d'étudier la fonction des noms de personnes dans les sociétés primitives pour se rendre compte comment la société accapare la personne et comment celle-ci se définit presque exclusivement par rapport à la société. Comment appliquer cette notion de personne et de sociabilité à une société paysanne du type de Belle-Anse, qui, en principe, a subi toutes les influences que Mauss énumère et qui, d'autre part, semble manifester des caractéristiques qui l'apparenteraient, à certains points de vue, aux primitifs d'où l'auteur est parti pour sa démonstration. C'est que, d'une part, la société occidentale n'est pas homogène et que des couches entières n'ont pas encore accédé à la civilisation urbaine, c'est-à-dire, à ce genre de vie qu'on associe généralement avec les villes. D'autre part, l'évolution que décrit Mauss est une évolution idéale, une évolution des formes qui ne tient pas compte des individus. Si la notion romaine de *persona* marque un pas sur les conceptions plus anciennes de la personnalité, cela ne veut pas nécessairement dire qu'au moment de l'explicitation de cette notion par les philosophes, elle était coextensive à l'empire romain. Ainsi, si la notion chrétienne de personne humaine marque un autre pas vers le dégagement de l'individu de sa société, il n'en reste pas moins que dans telle couche donnée d'une population où le christianisme plonge, depuis des siècles, toute la personnalité s'en ressente et prenne activement conscience de cette nouvelle notion. La notion de désintégration de l'atome reste encore bien floue pour le New-Yorkais moyen. Il y aurait peut-être lieu de se demander si, contrairement à ce qu'on a écrit sur le rôle de la religion comme principe intégrateur de la culture et de la personnalité dans les sociétés primitives et même paysannes, ce ne serait pas le fait d'appartenir au groupe, c'est-à-dire, le groupe lui-même qui fournirait ce principe d'intégration. Étant donné que le principe d'intégration de la culture à laquelle participent les anthropologistes et les sociologues est ordinairement une idée ou un système d'idées et que leur personnalité est intégrée par ces mêmes éléments, ne conviendrait-il pas de se demander jusqu'à quel point ils ont été portés à introjecter dans les sociétés qu'ils étudient ce qui se passe dans leur milieu et en eux-mêmes. Je ne crois pas qu'il y ait d'objection théorique à ce que le principe d'intégration de la culture et de la personnalité soit un sentiment, et un sentiment inconscient, plutôt qu'une idée ou un système d'idées. Quoi qu'il en soit et sans vouloir m'aventurer trop dans des conclusions qui dépassent les faits observés, il semble que le principe d'intégration de la culture et de la personnalité belle-ansoise soit non pas une idée mais un sentiment et que ce sentiment lui soit fourni par la société elle-même. Pour paraphraser

la définition que Gurvitch donne de la sociabilité ce serait le fait d'être liés au tout et par ce tout qui fournirait la motivation la plus importante du comportement de ces individus, motivation qui, même à l'échelle de Belle-Anse, pour certains individus atypiques a tendance à diminuer à mesure qu'ils ressentent les effets de la division du travail social et qu'ils s'urbanisent.

Belle-Anse change

Souvent, au cours des pages précédentes, il a été question des changements que la communauté de Belle-Anse connaît depuis un certain nombre d'années et de ceux qui sont en train de s'opérer. Est-il possible de comprendre ces changements et d'en prévoir la marche? Comparée à Saint-Denis, dont Miner (**36**, 37) a analysé la culture et évalué les changements qui y prennent place, comment nous apparaît la communauté de Belle-Anse?

Et tout d'abord que faut-il entendre par industrialisation et urbanisation? Le premier terme se réfère aux changements technologiques et économiques qui se sont implantés en Occident depuis un siècle environ et qui sont en train de gagner le monde entier. L'autre terme, urbanisation, a surtout rapport aux changements de structure sociale dont l'industrialisation a été la cause principale. On doit souligner que l'urbanisation, envisagée comme processus social, a surtout été étudiée par les sociologues américains. Ce qui appelle deux remarques: ces sociologues ont surtout étudié l'urbanisation américaine et, comme le dit Théodore Caplow, sociologue américain lui-même: «We have often proceeded on the assumption the American city illustrated the normal urban configuration and that Chicago epitomized the American city.» (Nous avons souvent supposé que la ville américaine est l'illustration de la structure urbaine normale et que Chicago en était le parangon.) (**8**, 544); les sociologues américains ont été portés à bâtir une théorie de l'urbanisation qui s'appuie presque exclusivement sur l'étude de la société américaine, comme si la forme «normale» de ce processus devait correspondre à celle qu'on observe aux États-Unis. D'autre part, les sociologues, américains ou autres, étudient surtout les phénomènes de structure sociale, c'est-à-dire l'aspect formel des phénomènes socio-culturels; afin de pouvoir quantifier les faits dont ils s'occupent plus particulièrement ils ne prennent souvent en considération que ce qui appartient à la forme, à la structure de ces phénomènes, sans égard aux «significations» qui y sont liées. C'est ainsi que les sociologues américains qui étudient les phénomènes d'industrialisation et d'urbanisation choisissent parmi la masse des faits socio-culturels qui s'offrent à eux, ceux des phénomènes qui sont presque partout les mêmes et sont communs à la civilisation industrielle de l'Occident et non ceux qui sont spécifiques de telle culture donnée et qui font partie de son système de valeurs et de son éthos.

Si l'économiste s'attache surtout à l'étude d'une partie des phénomènes socio-culturels qui appartiennent, selon MacIver, à l'ordre technologique, nommément aux systèmes de production et de consommation et à tout ce qui se rapporte à la richesse, le sociologue, lui, s'attache, comme MacIver le dit encore, à l'ordre social: «Comprising the patterns, interadjustments, and trends of the modes of relationship between social beings, as revealed in their group formations and in the multifarious modes and conditions of association and dissociation.» (Comprend les modèles des relations entre les individus proposés par la société, leurs arrangements réciproques et les tendances que révèlent les formations de groupe et les modes multiples d'association et de dissociation.) (**33**, 273). Le sociologue prend aussi en considération le point de vue de l'écono-

miste, qui conditionne le sien. L'anthropologiste qui étudie surtout les significations qui sont sous-jacentes à toute action et à toute relation humaines doit de son côté prendre en considération les phénomènes économiques et techniques (ordre technologique) et les phénomènes de structure sociale (ordre social) qui conditionnent le point de vue proprement culturel (ordre culturel) dont MacIver dit: «Comprising the patterns, interadjustments, and trends of operative valuations and goals, as revealed in the mores, the folkways, the traditions, the faiths, the fine arts, the philosophies, the play-activities, and generally the modes of living of social groups.» (Qu'il comprend les modèles, le décalage entre la théorie et la pratique, les tendances que manifestent les valeurs et les fins de la société, telles que les révèlent les mœurs, les coutumes, les traditions, les credos, les arts, les systèmes philosophiques, les activités ludiques et généralement les façons de vivre des groupes sociaux.) (**33**, 273). C'est pourquoi l'urbanisation envisagée comme un genre de vie doit tenir compte de trois ordres de phénomènes: technologique (économique), social et culturel. Les sociologues, parce que ce n'est pas leur affaire, n'étudient pas les phénomènes proprement culturels. Oscar Lewis écrit là-dessus: «Sociological generalizations about the differences between rural and urban society have been based largely on comparative statistical data on the incidence of crime in rural and urban areas, on birth, fertility, and death rates, size of family, educational opportunities and social participation.» (Les généralisations sociologiques au sujet des différences entre la société rurale et urbaine sont énoncées à partir surtout de statistiques comparées sur la fréquence du crime, sur les taux de naissance et de fertilité, sur la grandeur de la famille, les chances d'éducation et la participation sociale à la campagne et à la ville.) (**32**).

Comme on l'a dit, les phénomènes culturels sont conditionnés par les phénomènes économiques et sociaux et c'est pourquoi dans notre analyse nous avons tenu compte de ces phénomènes, généralement les mêmes dans le monde occidental et qui pénètrent dans des cultures différentes, c'est-à-dire, dans des systèmes de valeurs différents. Si donc, formellement, l'urbanisation, sur le plan technique et social, a tendance à être la même dans toutes les cultures, elle se différencie sur le plan des «significations» (meanings) et des valeurs; elle varie avec les cultures dans lesquelles elle pénètre. Nous avons décrit dans un chapitre préliminaire quelques-uns des phénomènes économiques et sociaux qui ont influencé au cours de son histoire la région dont Belle-Anse fait partie. Nous allons récapituler les changements qui se sont produits à Belle-Anse pendant les quinze dernières années, et nous tâcherons de comprendre comment ces changements ont influencé la culture même de Belle-Anse.

L'économie de Belle-Anse a toujours été tripartite, composée d'activités économiques complémentaires: pêche, agriculture, travail en forêt. Le standard de vie étant traditionnellement peu élevé, les gens se sont contentés de ces revenus pendant plusieurs décennies. Certaines années étaient plus difficiles que d'autres: la pêche et l'agriculture,— celle-ci à degré moindre,— demeurent toujours des activités aléatoires. Enfin, le commerce du bois fonctionne quelquefois au ralenti. C'est pourquoi, certaines années, dont les vieux gardent encore le souvenir, furent désastreuses. Tous les ans, il y avait un mois qui était invariablement difficile: le mois d'avril, le «mois jaune», comme les Belle-Ansois l'appellent. La tradition était toute-puissante et, organisés qu'ils étaient pour survivre sur place, la vie se passait sans trop de heurts; un certain fatalisme bon enfant tenait lieu de philosophie. La communauté vivait sur elle-même et d'elle-même. Isolée des grandes villes, Belle-Anse a continué de vivre sa vie traditionnelle jusqu'à la guerre. Pendant ce temps, on connut

une période de prospérité: embauchage intensif dans toutes les activités économiques, prix du poisson plus élevé qu'il n'avait jamais été et qu'il ne sera depuis. Un surplus d'argent pénètre dans la communauté; non seulement on peut parer aux premières nécessités de la vie, mais on a un peu d'argent pour le superflu. Le gouvernement passe des lois de sécurité sociale (allocations familiales, assurance-chômage); l'argent circule plus librement. Des magasins s'ouvrent; on achète des voitures; le standard de vie s'élève petit à petit. Après la guerre, le prix de la morue fléchit mais l'embauchage reste ferme.

Les années de guerre et celles qui l'ont suivie ont donné le goût de l'argent aux individus; elles leur ont fait apercevoir un genre de vie différent où les commodités sont plus nombreuses, la nourriture plus abondante et plus variée et les boissons alcooliques plus communes. Toute la population y a pris goût; quelques hommes réussissent à s'acheter une voiture, les femmes veulent l'électricité, de meilleures robes et les enfants ne veulent plus aller pieds nus pendant les vacances. On achète de gros morceaux: poêles, ameublement, voitures, qu'il faut payer à tempérament; pour pouvoir arriver, il faut donc pouvoir prévoir ses revenus et ses dépenses. On demande plus de sécurité. Des trois activités économiques que tous les chefs de famille pratiquent plus ou moins, la pêche est celle qui est la plus aléatoire; on peut toujours concilier l'agriculture avec la coupe du bois; d'ailleurs le peu de culture qui se fait ne réclame pas beaucoup de soins; certaines des épouses s'en occupent. La pêche requiert des efforts constants; elle réclame aussi une mise initiale de capitaux; il faut s'équiper et faire des frais chaque année. C'est d'abord elle qui a cédé; en 1953, il n'y a presque plus de pêcheurs. Un dicton de la communauté veut que lorsqu'on quitte la pêche une année, on ne puisse plus y revenir.

L'agriculture, qui ne peut de toute façon faire vivre son homme, cède du terrain, elle aussi. Les épouses et les jeunes gens veulent de moins en moins prendre soin des vaches; les femmes qui n'en possèdent pas sont prêtes plus tôt, le soir, pour sortir et jouer aux cartes; les autres veulent faire de même. Le matin, les vaches font lever les gens plus tôt. A quoi sert de garder des chevaux? On ne les utilise qu'en hiver. Les moutons sont déjà disparus depuis des années. Les cochons tiennent le coup mieux que les autres animaux parce que tout le monde aime la viande de porc et qu'ils réclament moins de soins que les vaches. Sans animaux, il devient inutile de récolter du foin et de l'avoine. Restent les pommes de terre et les quelques légumes que les vieilles femmes sèment près de leur maison.

La mine de Gaspé et le travail en forêt emploient ceux qui ne pêchent plus et les jeunes qui, chaque année, deviennent en âge de gagner leur vie. Ces emplois leur assurent la sécurité économique dont ils ont maintenant besoin. Supplémenté par les services sociaux, le gain qu'ils retirent de ces travaux les assure de vivre une vie qui se conforme à leurs nouveaux besoins. Le travail en forêt, durant maintenant toute l'année, contrairement aux années passées où il ne commençait qu'à l'automne pour se terminer au début du printemps, après le flottage du bois, constitue, avec la mine, une source stable de revenus, que la pêche et l'agriculture, telles que pratiquées à Belle-Anse, peuvent difficilement concurrencer.

Comment ces changements réagissent-ils sur la culture, sur les valeurs, les attitudes, les traditions? Il est certain que le nouveau genre de vie influence la culture, mais d'une façon encore bien difficile à déterminer. Le nouveau genre de vie bénéficie, au départ, de préjugés favorables. Les plus vieux qui se souviennent des «années noires», comme ils disent, et qui voient aujourd'hui leurs fils conduire une voiture, se bâtir une maison neuve et festoyer les samedis

soirs ne sont pas très enclins à défendre leur époque; d'autant plus que c'est ce nouveau genre de vie qui leur a apporté les pensions de vieillesse. Ils sont donc les premiers à maudire le passé; de temps en temps, une bouffée de sentimentalité leur fera voir leur jeune temps avec une certaine nostalgie, mais tout est vite effacé devant le dernier achat du fils. Qui donc défendrait le passé si les plus vieux n'y tiennent pas? Personne. Et c'est pourquoi on ne boudera aucun des nouveaux «gadgets» (dispositifs) qu'on voit dans les catalogues et dans les magasins de la communauté. Aussitôt qu'on pourra trouver quelque chose dans le commerce, on cessera de le fabriquer. Pourquoi peiner inutilement à faire son savon quand il y en a du si bon au magasin? Avec une belle prime par dessus le marché. Pourquoi filer la laine, tisser des vêtements au métier, quand on n'a qu'à prendre le catalogue pour commander de plus beaux lainages et de plus beaux tissus? Ce qui sort du magasin devient le *nec plus ultra* de la beauté et de la qualité. «C'est tellement beau, dit-on, des choses qu'on veut louanger, qu'on dirait que ça vient du magasin.» La prospérité les a frappés à un moment où ils étaient tous à peu près sur le même pied; ils l'ont tous acceptée presque sans résistance. Tout le monde avait sa part.

Pourtant, de-ci, de-là, on distingue certaines lignes de résistance, certaines habitudes qui meurent moins vite que d'autres. Pour ne prendre qu'un exemple, ne mentionnons qu'un secteur de l'alimentation, celui du pain et de la pâtisserie. Si l'on fait le compte de ceux qui ne boulangent plus et qui ne font plus la pâtisserie on trouve qu'ils se recrutent surtout parmi l'élément que certains Belle-Ansois considèrent comme composé d'individus de statut inférieur; ce sont eux les fanatiques du progrès. C'est chez eux que le boulanger ambulant fait les meilleures affaires, ce sont eux qui vont le plus au restaurant, qu'on voit le plus dans les brasseries et qui portent les vêtements les plus chers et les plus voyants. Ceux du centre de la communauté choisissent parmi les choses qu'ils peuvent acheter; ils ont quelque bien, veulent le garder et l'améliorer; ils ont quelque peu partie liée avec le passé. Ils sont les plus conservateurs de la communauté à certains points de vue: ils continuent de faire leur pain, entretiennent un jardin potager, gardent quelques volailles, font leurs confitures et n'achètent pas tout au magasin. Leur soif de couleurs vives se contente des chromos traditionnels. Ils sont moins attirés par les briquets-stylos-lampes-de-poche. A l'époque des fêtes de Noël et du Nouvel An, ce sont les plus aisés qui font leurs tartes et leurs gâteaux; les autres achètent tout du boulanger.

Certaines traditions ont depuis longtemps disparu. Vivant résolument dans le présent, ils sont prompts à ridiculiser ceux qui s'attachent encore à des vestiges du passé. C'est ainsi qu'un pêcheur qui s'obstinait à ne pas tendre ses filets à saumon avant le 10 juin, sous prétexte que son père ne les sortait jamais avant cette date, fut vivement pris en partie par plusieurs individus qui le qualifièrent d'esprit rétrograde. Le passé, pour la plupart d'entre eux, c'est qui ne réussissait pas, ce qu'on doit oublier le plus tôt possible. Un jour, sans le vouloir, je fus l'occasion d'une petite révolution. L'épouse de mon principal informateur fait son beurre, toujours avec de la crème sure. Les deux saisons d'été que je passai à Belle-Anse, c'est ce beurre que je mangeai. Un jour, à la fin de la dernière saison, je lui demandai s'il ne lui serait pas possible de faire son beurre avec de la crème fraîche. «Impossible, me répondit-elle, je ne pourrais pas le baratter; ma mère m'a toujours dit de ne pas ajouter la crème du matin à la crème qu'on ramasse de jour en jour, parce qu'elle serait perdue.» Nous discutâmes longuement ce point de vue-là. De porte en porte, le sujet gagna plusieurs familles qui se passionnèrent pour ce problème. Tout le monde était d'avis qu'on ne pouvait absolument pas faire du beurre avec de la crème

fraîche. A quelques jours de là, mon informatrice essaya de faire du beurre avec de la crème fraîche et réussit. Les langues allèrent leur train et le prestige des vieux, déjà fort entamé, souffrit beaucoup de cette expérience. «Pourquoi nos vieux nous disaient-ils donc qu'on ne pouvait faire du beurre ainsi? Ils nous en ont raconté bien d'autres, allez.» Là-dessus, un individu d'une soixantaine d'années me confia que dans le passé tout ce que les parents disaient, c'était sacré. «Les parents disaient de faire ainsi et c'est ainsi que ça devait être fait. Un jour, un jeune homme aidait son père à la pêche. Son père lui demanda de dérouler la ligne dormante et de s'y prendre de telle ou de telle façon. Son fils trouva un moyen de faire mieux et plus vite. Son père ne lui en donna pas moins une raclée parce que c'était lui, le père, qui savait ce qu'il fallait faire. Le fils n'eut qu'à s'incliner.»

Il est évident que la ville exerce une grande influence sur la culture de la communauté. Comme on l'a vu, de nombreux individus, autant de femmes que d'hommes, vont à Montréal, y travaillent, s'y marient et reviennent à Belle-Anse, soit en visite, soit pour y demeurer. Ces contacts ne sont pas sans influencer les habitudes de vie de la communauté. Tout ce qui vient de Montréal est grandement apprécié, commenté et le plus souvent adopté. Mais ce qui vient de Montréal est, somme toute, assez limité. Comme on l'a vu, les individus de Belle-Anse qui travaillent à Montréal, ou qui y vont en visite, n'ont souvent de contacts qu'avec d'autres individus de Belle-Anse, ou de la même région, qui travaillent à Montréal. S'ils prennent contact avec des institutions différentes des leurs, les individus avec lesquels ils s'associent volontiers ne sont pas, eux, tellement différents d'eux-mêmes. Ils n'ont, le plus souvent, de contacts qu'avec un certain segment de la population et leur connaissance des institutions urbaines reste assez superficielle. N'empêche que la métropole reste un grand pôle d'attraction et qu'on imite ce qui s'y fait dans la mesure de ses moyens et de ses connaissances.

C'est ainsi que réunissant, certains soirs, six personnes avec lesquelles je remplissais le questionnaire linguistique de Gaston Dulong, je m'aperçus que quelques mots, barbarismes, solécismes et archaïsmes, disparaissent du langage parce que les individus volontairement les bannissent de leur langage. «Nous ne disons plus «remeuil» pour pis de vache, parce qu'on rirait de nous.» Ce sont leurs parents et leurs amis de Montréal qui reprennent ainsi les Belle-Ansois. C'est ainsi encore qu'on dit «billet de chemin de fer» plutôt que «ticket», comme on le disait jadis. Voici quelques-uns de ces mots qui ont tendance à disparaître et que ces gens (6 individus sélectionnés) ont conscience d'avoir remplacé par d'autres plus modernes et plus justes: on disait auparavant: laver la place, porte-ordures, bed, couverte, porridge; maintenant on dit: laver le plancher, porte-poussière, canapé, couverture, gruau. D'autres mots disparaissent sous l'influence des contacts que les bûcherons et les pêcheurs ont avec des individus d'autres localités; c'est ainsi qu'«édrôler», archaïsme que quelques personnes emploient encore, fait de plus en plus place à «ébrancher».

Comment les changements que nous observons à Belle-Anse se comparent-ils avec ceux que Miner a observés à Saint-Denis? En 1936-1937, l'anthropologiste américain, Horace Miner (**36**), étudia le village de Saint-Denis dans le Kamouraska. Saint-Denis est une vieille paroisse agricole du Canada français, située à environ 90 milles à l'est de la ville de Québec. L'auteur l'avait choisie parce qu'elle représente la vieille culture rurale de province, typique des paroisses agricoles de la vallée du Saint-Laurent. L'auteur a analysé ce village de main de maître. Le seul reproche qu'on puisse lui faire c'est de ne pas avoir assez distingué quelquefois les modèles idéaux et les comportements des ha-



L'aïeule berce son petit-fils

bitants de Saint-Denis et d'avoir interprété les phénomènes qu'il observait à la lumière de l'histoire ou des modèles idéaux de la culture canadienne-française ou de la sous-culture locale. Il y a inévitablement un assez fort décalage entre les interprétations que donnent de la culture canadienne-française ses apologistes, ses historiens et ses publicistes et cette culture, telle qu'elle est vécue par les membres même de cette culture. Si l'on prend comme exemple de ce décalage la célébration de la Saint-Jean-Baptiste, telle qu'elle apparaît d'abord à ceux qui font des discours en cette journée, aux habitants de Montréal ensuite, et, enfin, aux habitants de Belle-Anse, on verra combien différentes peuvent être les réactions et comportements de ces différents représentants de la culture canadienne-française. A Belle-Anse, c'est une journée comme une autre et il n'y a personne qui se rend compte que c'est la Saint-Jean-Baptiste. Je laisse à d'autres le soin d'analyser le décalage qui existe entre le comportement de la famille moyenne qui va se poster sur le parcours du défilé de la Saint-Jean et celui de l'orateur ultra-patriotique. Dans le domaine religieux il en va de même; il y a un décalage entre le modèle culturel idéal et le comportement réel. Combien de personnes, par exemple, se signent au bénitier, en entrant à l'église, avec l'idée ou l'intention de tenir le diable éloigné pendant la messe? C'est pourtant ce que Miner affirme de tous les habitants de Saint-Denis (**36**, 107). N'est-ce pas justement la fonction de l'étude des communautés de se rendre compte comment au niveau de ces sociétés, de ces demi-sociétés, comme Foster les appelle, les institutions socio-culturelles fonctionnent et sont réinterprétées par ces groupes primaires, ces communautés. La disparité qui existe entre la culture rurale et la culture intellectuelle d'une nation peut quelquefois être assez importante; les différences qui existent entre les deux peuvent aller en s'élargissant ou peuvent se combler. Il importe de bien marquer ces différences. L'intégration d'une sous-culture à une nation peut quelquefois être formelle et superficielle. Au niveau des «significations» et des valeurs l'intégration est-elle toujours aussi forte qu'il apparaît du point de vue formel? Il n'est pas sûr, par exemple, qu'à Saint-Denis, en 1936, l'âge d'or ait été dans le passé et que consciemment ou inconsciemment même, les individus aient suivi les interprétations officielles de l'histoire du Canada français, qu'on ait délibérément résisté à l'influence anglaise et qu'on ait évité les étrangers. Il n'est pas sûr non plus que les explications que donne Miner des grandes familles ne soient pas des rationalisations, — besoin de main-d'œuvre, impératifs religieux,— et qu'il ne faille pas plutôt y voir un caractère proprement caractéristique des folk-sociétés, en dehors de toute raison économique et de tout impératif religieux; on pourrait, en effet, citer maints exemples de cultures, où les enfants ne sont pas un actif économique et la religion assez indifférente sur ce point-là, et où, quand même, les familles sont nombreuses.

Quoi qu'il en soit, Belle-Anse représente un type de communauté rurale, différent à bien des points de vue de la vieille paroisse agricole du Québec, qu'on a peut-être, dans certains milieux, un peu trop idéalisée. D'autre part, du point de vue technologique et social, quoiqu'il soit certain qu'il y ait bien des différences entre ces deux paroisses et que les problèmes qui se posent sont autres et qu'ils sont résolus différemment, il est pourtant un facteur qui leur est commun: le foyer d'urbanisation est le même: la ville canadienne. Elle émet ses ondes à travers toute la province; à son tour, elle est influencée par les autres nations modernes. On peut, toutefois, se demander si à l'intérieur du continent américain les processus d'industrialisation ne sont pas semblables. Envisagés au niveau de la technologie et de l'économie et même de la structure sociale, on peut entrevoir que les processus d'urbanisation sont assez semblables,

partout où ils s'exercent. Ce qui varie, ce sont les significations et les valeurs propres à chaque culture. Comment ces phénomènes techniques et économiques, extérieurs à une culture ou à une sous-culture donnée, s'articulent-ils avec l'éthos de cette culture? Comme le dit Maurice Tremblay «cet éthos est étayé sur des prémisses qui dominent et informent la culture nationale. Plus que de simples rôles d'intégration logique ces prémisses représentent un certain idéal. C'est grâce à elles que l'éthos est un système de valeurs et de normes. Ces valeurs et ces normes, renforcées par une approbation séculaire, déterminent les modes de pensée et de comportement que la collectivité reconnaît comme normales.» (**63**). Il semble bien qu'ici on se heurte à une difficulté. La notion d'éthos, comme la plupart des concepts anthropologiques, s'est élaborée au cours de travaux qui ont presque exclusivement porté sur des sociétés très homogènes, sur des cultures, au sens taxonomique de Murdock. L'éthos de ces cultures était relativement plus simple à déterminer que celui des nations modernes qui sont proprement des «agrégats culturels». Il y avait beaucoup plus de chance dans ces sociétés que toute la culture idéologique fût partagée par tous les individus; il n'en va pas ainsi dans les nations modernes où, au contraire, chaque sous-groupe et chaque sous-culture n'a accès qu'à une partie de la culture nationale. L'éthos, envisagé comme un système de valeurs et de normes et appliqué à l'agrégat culturel «nation» sera donc plus diffus que dans une culture homogène. Qu'y a-t-il de commun entre les valeurs partagées par un groupe d'anciens de Polytechnique et certains pêcheurs de Belle-Anse? Des valeurs, des attitudes, une personnalité de base semblables, du fait qu'ils ont été modelés par certaines institutions communes? Ces caractères communs sont évidemment très généraux. Doit-on supposer que la résistance à l'urbanisation ou aux influences étrangères, dont on parle quand on analyse la «pensée sociale» du Canada français, soit assez générale pour faire partie de l'éthos du Canada français? Il ne le semble pas. La résistance envers les changements importés de l'extérieur sera le fait de l'élément de la nation qui, de fait ou de droit, exercera le contrôle de l'idéologie. Au niveau des communautés rurales et de bien d'autres communautés même urbaines, la résistance sera beaucoup moindre. Comme nous l'avons déjà vu pour l'Île Verte (**49**), il semble que le durcissement, la résistance au changement viennent d'ailleurs et en deuxième ou troisième temps. Au niveau du gros de la nation, on peut dire qu'il y a acceptation, adaptation; l'idéologie freine quelquefois cet élan, mais à la fin n'empêche rien. L'éthos d'un agrégat culturel, même homogène, se compose de caractères qui sont assez généraux pour se retrouver dans la grande majorité des membres de cet agrégat. Si l'on détermine cet éthos en partant des valeurs et des normes qui sont le fait d'un groupe spécialisé, on court le risque de fausser les diagnostics et les prévisions au sujet de l'évolution d'un groupe donné. Si l'on avait pris comme éthos de la nation canadienne-française les valeurs et les attitudes de son élite (idéologie dominante) depuis M[gr] de Laval jusqu'à 1939, aurait-on pu prévoir l'industrialisation du Québec? Non, car cette élite s'y opposait. D'autre part, il semble bien que cette industrialisation ne se soit passée ni plus mal ni mieux que dans les autres nations modernes. Qu'est-ce à dire? Qu'une nation peut s'industrialiser et s'urbaniser sans que son système de valeurs et d'attitudes en soit changé? Que le changement n'est perceptible qu'à la longue? Qu'après plusieurs décennies? Il n'est pas de notre propos d'essayer de répondre à ces questions. Bornons-nous à dire que pour caractériser une nation il faut prendre en considération la vie quotidienne des membres de cet agrégat et que les valeurs, les attitudes, les options que manifestent les comportements du grand nombre ont au moins autant de valeur

que l'idéologie, que l'élite d'une nation défend et propage. Éthos et idéologie me semblent deux concepts différents. L'éthos se dit de la partie de la culture constituée par les valeurs fondamentales et dont la structure donne à chaque groupe sa physionomie distinctive. On entend par idéologie un système d'idées défendues par un segment, une minorité d'une société; c'est un concept moins général que celui d'éthos. «What is a social ideology? It is a system of ideas which seeks implementation by action to gain or preserve certain interests.» (Qu'est-ce qu'une idéologie sociale? C'est un système d'idées, dit Kardiner, qui cherche activement à s'implanter afin d'obtenir ou de conserver certains privilèges.) (**22**). Je me demande donc si la «pensée sociale» dont parle Maurice Tremblay n'est pas plutôt l'idéologie dominante du Canada français plutôt que son éthos. On peut, en effet, se demander si, après tout, les Canadiens français n'étaient pas préparés à l'industrialisation. L'idéologie dominante, exprimée par une élite, ne l'était peut-être pas, mais qu'en est-il du gros de la nation. Faucher et Lamontagne ont bien vu la difficulté: «At the outset, one is reminded of the frequent statement that this province has been very slow in developing its industrial structure in comparison with other regions in North America . . . The most frequent interpretation suggested is that Quebec's relative economic «backwardness» is chiefly related to the influence of specific cultural factors. But, is such an interpretation justified? If it is, it would be rather difficult to account for the recent rapid growth, unless cultural forces are assumed to have undergone a profound change in orientation. We submit that this explanation does not seem acceptable. Cultural forces have not changed their direction and if, during a certain period, our economic evolution seems to have been determined by their influence, it is because it could not follow any other course at that particular time.» (Tout d'abord qu'on se rappelle l'opinion fréquemment énoncée qui veut que cette province fut très lente, comparée aux autres régions de l'Amérique du Nord, à développer sa structure économique. Pour expliquer ce retard, on a surtout mis en cause certains facteurs culturels spécifiques. Une telle interprétation est-elle juste? Si c'était vrai, il serait alors difficile d'expliquer le rapide et récent développement économique, à moins de supposer que l'orientation des facteurs culturels a subi une profonde transformation. Nous soutenons que cette explication est intenable. Il n'y a pas de ré-orientation de la culture; si, pendant un certain temps, notre évolution semble avoir été influencée par ces facteurs culturels, c'est qu'à ce moment précis, il n'y avait pas d'autre issue.) (**12**). La position de ces deux économistes me paraît juste. Il semble bien que l'opinion qu'ils combattent, à savoir que l'industrialisation et l'urbanisation du Québec ont été freinées par un facteur culturel, est née de la confusion entre éthos et idéologie dominante. Parce que cette dernière s'opposait à l'industrialisation du Québec, on a cru que l'éthos canadien-français y était aussi opposé. Si, comme Tremblay le remarque, certains ont idéalisé la campagne canadienne-française et prêché le «retour à la terre», il faut d'autre part se garder de croire que la vie rurale correspondait et correspond encore à l'idéalisation de l'idéologie dominante. Je ne sache pas que Miner ait noté de résistance à l'urbanisation de Saint-Denis; au contraire, ce semble être de gaîté de cœur que le village se transforme. La même remarque vaut pour l'Île Verte. Quant à Belle-Anse, on a vu que les changements sont acceptés et que l'âge d'or semble définitivement fixé, sinon dans l'avenir, du moins dans le présent. A Cantonville, quand le durcissement a-t-il lieu? Sont-ce les ruraux qui manifestent de l'appréhension envers les Anglais ou les urbains? «Avant d'aller plus loin, dit Hughes, nous risquons une hypothèse. C'est que les caractéristiques principales de la vie

économique de l'habitant canadien ne persistent pas et ne se manifestent pas avec tant de succès parmi les citadins de fraîche date et plus ruraux venus directement de la terre à l'usine que parmi les classes des hommes d'affaires et des professionnels canadiens-français qui, dans l'ensemble, ne sont pas d'origine rurale récente.» (**21**, 303).

Dès la fin de son premier séjour, Miner notait certains changements qui s'étaient opérés pendant les deux dernières générations qui avaient précédé son étude. Nous allons comparer ses remarques sur le changement culturel qu'il a observé à Saint-Denis avec ce que nous avons vu à Belle-Anse. La première remarque que Miner fait là-dessus (**36**, 232) c'est que l'organisation sociale perd le caractère qu'il nomme «folk»; il note immédiatement après que les chansons et les contes de folklore ont perdu la place qu'ils occupaient et leur attrait; la médecine populaire cède lentement sa place au médecin et aux gardes-malades. Bien que nous ne rangerions pas ces traits dans la catégorie «organisation sociale», on peut dire que les mêmes phénomènes se présentent à Belle-Anse; nous l'avons vu au cours de l'analyse que nous venons de faire de ce sous-groupe. D'autres traits, dont Miner dit qu'ils sont tellement liés à l'économie familiale paysanne, n'ont pas changé. C'est ainsi qu'on broie encore le lin, qu'on file et tisse encore la laine dont on fait encore les vêtements «d'étoffe du pays». On boulange encore le pain et on fait le savon. Miner lie ces traits à l'esprit d'épargne de l'économie familiale dont il semble faire une caractéristique de la folk-société. C'est un esprit qui est disparu depuis longtemps à Belle-Anse, si tant est qu'il y ait jamais existé. Belle-Anse en serait-il pour cela moins «folk» que Saint-Denis? Je ne le crois pas. Dans ce domaine, on peut même dire que c'est l'industrialisation et l'urbanisation qui ont fait naître chez plusieurs Belle-Ansois cet esprit d'économie. Il est indéniable qu'à Belle-Anse ce sont les familles qui vont muter, qui ont tendance à accepter les mœurs de la ville, qui économisent le plus car le tout est lié à la sécurité. Peut-être est-ce la différence entre le genre de vie, habitant à Saint-Denis, pêcheur et bûcheron à Belle-Anse, qui rend compte de ces divergences. Tout au long de mon enquête, j'ai noté certains comportements que j'ai groupés sous le vocable de «potlach», tellement ils semblent se rapprocher de cette institution de la côte canadienne du nord-ouest. Je n'en veux donner pour exemples que les centaines de dollars qu'un bûcheron dépense souvent après son travail en forêt et le pêcheur qui dépense sa pêche dans des réjouissances auxquelles il fait participer ses compagnons et les membres de la communauté. Je vois dans ces traits une marque de la sociabilité, de cet esprit de groupe qu'on peut appeler «tourné vers le groupe» en contraste avec les sociétés où la personnalité est vers l'intérieur ou tournée vers le soi. Ce qui, à mon avis, caractérise le folk, le distingue de l'urbain c'est cet esprit de groupe, cette sociabilité qui malgré l'urbanisation de l'ordre technologique, économique et même social, reste très puissante. Hughes, qui a analysé les phénomènes d'industrialisation et d'urbanisation à Cantonville, déclare: «Ainsi quelque *rurale*[17] que soit la mentalité du Québec, les Canadiens français ne sont pas une nationalité à fonction agricole dominante. Effectivement ils sont proportionnellement à peine plus occupés à l'agriculture que ne le sont les Canadiens anglais.» (**21**, 49). On peut donc inférer de ce texte que, d'une part, on peut théoriquement distinguer entre l'urbanisation de la mentalité et l'urbanisation de la structure sociale, c'est-à-dire

[17] C'est nous qui soulignons.

que l'une et l'autre ne vont pas nécessairement de pair; d'après Hughes, le Canada français aurait gardé une mentalité rurale tout en s'industrialisant autant que les Canadiens anglais.

Même au sujet de ces traits qui ont tendance à rester les mêmes, Miner note certains changements et il déclare: «Fundamentally the culture shift is toward increasing dependence of the local society upon the great industrial civilization of which it is becoming a part.» (Foncièrement, le changement culturel consiste en une plus grande dépendance de la société locale envers la grande civilisation industrielle à laquelle Saint-Denis s'incorpore.) (**36**, 234). Et c'est très vrai! Même phénomène qu'à l'Île Verte et qu'à Belle-Anse. Des communautés qui se suffisaient à elles-mêmes en grande partie comptent maintenant sur les produits de la ville; c'est l'introduction d'une économie d'argent qui remplace le troc et la main-d'œuvre familiale. On peut dire que Belle-Anse dut résoudre avant Saint-Denis le problème de l'excès de population et que depuis longtemps des fils et des filles émigrent; on a aussi vu que dans de très nombreux cas ceux qui ont quitté Belle-Anse s'épousent ensuite entre eux à l'étranger et que souvent ils reviendront finir leurs jours à Belle-Anse. Contrairement à Saint-Denis (**36**, 240) il y a autant de femmes que d'hommes qui quittent Belle-Anse pour aller travailler à l'extérieur. Miner ajoute «The forced change to a dependent economy has motivated the acceptance of new culture patterns.» En appendice, il donne une liste des changements qui se sont produits à Saint-Denis. Il est à noter que tous les traits qu'il énumère, en les divisant en «anciens et nouveaux», appartiennent à la culture technique. Tous ces traits ont aussi disparu de Belle-Anse sans heurt et n'ont pas été idéalisés, excepté le pain, comme on l'a vu.

Miner retourna à Saint-Denis en 1949, treize ans après son premier séjour (**37**). Les changements qu'il avait prévus ont été dépassés par les faits. Saint-Denis s'est mécanisé, électrifié, motorisé depuis la dernière guerre. Du point de vue démographique, entre 1936 et 1949 on note un accroissement de 13 p. 100; réduction de la mortalité infantile et augmentation de la durée moyenne de la vie; les mariages ont aussi augmenté. Beaucoup plus d'argent circule dans la communauté, ce qui permet l'achat de toutes sortes de produits dont on se passait jadis. Au milieu de tous ces changements techniques et économiques que font les habitants de Saint-Denis? Ont-ils changé autant que ces deux éléments? Leurs valeurs et leurs attitudes ont-elles changé? Au point de vue proprement culturel, il semble bien que le vrai problème soit là. Il faut toutefois admettre que ce changement est beaucoup plus difficile à étudier que les changements technologiques, économiques et sociaux.

A Belle-Anse, il semble bien que les deux seuls changements que l'on puisse observer c'est d'abord celui qui concerne la valorisation du temps; comme à l'Île Verte, il apparaît que le passage s'est fait du passé au présent et que l'âge d'or ne soit plus dans le passé et que la tradition perde de plus en plus son ascendant sur les esprits. L'autre valeur qui semble changer un peu c'est la sociabilité ou la façon d'être lié au groupe. Si l'on caractérise une culture ou plus particulièrement son éthos de «other-directed» celle ou celui qui valorise extrêmement la communauté et de «inner directed» celle ou celui qui fait une place de plus en plus importante au moi individuel, il ne semble pas, de prime abord, que le passage de l'une à l'autre de ces formes caractérise le changement qu'on peut observer à Belle-Anse. Il nous a plutôt semblé que le monde (entendu comme tout ce qui est en dehors du groupe et de soi-même) prend plus d'importance à mesure que les effets de l'urbanisation et de l'industrialisation se font sentir. En effet, à Belle-Anse, comme à l'Île Verte (**51**, 95) ainsi que l'a vu

madame Claire Mathieu-Fortin, le principe de réalité est très puissant; il semble donc que sociabilité et principe de réalité soient deux des plus importantes caractéristiques du système de valeurs de Belle-Anse. (Ce qu'on a quelquefois appelé l'irréalisme de la culture canadienne-française ne semble apparaître qu'en second temps et n'être qu'un effet de l'action de l'idéologie dominante.) Or, on peut poser en hypothèse que c'est l'adhésion au principe de réalité qui facilite l'acceptation de l'industrialisation et de l'urbanisation; il ne semble pas y avoir d'écran idéologique qui s'interpose, au niveau de Belle-Anse, entre la réalité et leur esprit. Mais, d'autre part, il arrive que cette acceptation ne les dirige pas vers cette forme de culture que Reisman nomme «inner directed» et qu'on pourrait appeler introspective. Il semble, au contraire, que si on distingue trois catégories principales de réalité: le groupe, le moi et le monde extérieur, les Belle-Ansois se dirigeraient plutôt vers cette forme de culture axée davantage sur le monde extérieur que sur le moi individuel tout en restant fortement socialisée. On pourrait poser en hypothèse que la culture urbaine du Canada français suivrait le même processus, la sociabilité ayant tendance à diminuer et l'aspect phénoménologique à augmenter; dans cette hypothèse l'aspect introspectif «inner directed» resterait très faible.

APPENDICE I

CRITIQUE DE L'HYPOTHÈSE DE REDFIELD

Les études du genre de celles que j'ai poursuivies à Belle-Anse se rangent dans la catégorie connue sous le nom d'«étude de communautés» (community studies). L'analyse que Julian H. Steward a faite d'un certain nombre de publications qui avaient pour objet l'étude de petites communautés révèle quelques caractères communs. Cette démarche, dit-il, présente trois caractéristiques principales: en premier lieu, elle est ethnographique: chaque communauté, ou groupe, est envisagé comme un tout; «All forms of behavior being seen as functionally interdependent parts in the context of the whole.» (Toutes les formes de comportement sont envisagées comme des parties fonctionnellement interdépendantes qui s'insèrent dans le contexte du tout.) (**59**). Deuxièmement, elle est historique, en ce qu'elle prend en considération tout document historique qui pourrait éclairer l'origine et le fonctionnement des traits culturels étudiés. Il va sans dire que si la petite communauté à l'étude fait partie d'une nation moderne complexe comme c'est le cas de Belle-Anse qui fait partie du Québec, il ne s'agira pas de considérer l'histoire au niveau de la nation mais celle qui affecte la communauté étudiée. Ces études n'envisagent que les manifestations et les significations locales des phénomènes qui, même s'ils sont fortement institutionnalisés à l'échelle nationale, n'en conservent pas moins une fonction locale que seule une enquête ethnographique peut faire apprécier. Une des tâches les plus spécifiques de l'anthropologie est de relier les institutions nationales aux individus et d'analyser comment fonctionnent réellement ces institutions. Enfin cette démarche est comparative: les problèmes qu'elle étudie et les méthodes qu'elle emploie peuvent s'adapter à d'autres communautés; elle vise à la connaissance comparative des groupes qui possèdent des cultures différentes. Dans ce domaine, les études les plus importantes qui ont été faites, ces dernières années, sont celles de Redfield (**45**, **46**), Lewis (**31**), Miner (**36**, **38**), Tax (**62**), Foster (**14**), Gross (**20**).

Ces recherches ont ceci de commun qu'elles présentent une grande unité de méthode et qu'elles manifestent de la continuité; ce sont surtout les hypothèses de Redfield au sujet des processus qui caractérisent le passage d'une forme de société à une autre qui ont servi d'aiguillon à ces études. Comment les communautés folk et paysannes se transforment-elles au contact de communautés et de sociétés plus urbanisées? Dans le cas de communautés qui font partie d'un tout national plus complexe, comment passent-elles d'une forme à l'autre? La diffusion peut se faire à l'intérieur de la nation aussi bien que de nation à nation. Si la communauté rurale et la communauté paysanne se définissent comme des formes de touts socio-culturels, intermédiaires entre la société tribale d'une part, et la société urbaine, de l'autre, comment passent-elles à cette dernière forme? Peut-on apercevoir, en plus des changements propres à chaque société, des processus communs à toutes les communautés rurales et paysannes en voie d'urbanisation?

Comme dans les autres études que nous venons de citer, Redfield s'est occupé principalement de deux questions en apparence distinctes l'une de l'autre mais qu'il a toujours étudiées concurremment: typologie et analyse de processus socio-culturels. Il a construit, d'une part, une typologie dichotomique des sociétés humaines dont les deux pôles extrêmes sont la folk-société et la société urbaine du type occidental. Il a, d'autre part, analysé quatre agglomérations

du Yucatan, comme si elles illustraient un processus, envisagé à quatre moments de son déroulement. Les quatre agglomérations, Dzitas, Chan Kom et Tusik sont de plus en plus éloignées, dans l'ordre de leur mention, de Mérida, une ville d'à peu près 100,000 habitants; leur population décroît aussi à mesure qu'elles s'éloignent de Mérida. Dans cette étude, Redfield a donc affaire à une grande ville (Mérida), à une ville (Dzitas), à un village (Chan Kom) et à une tribu (Tusik). Redfield cherche à déterminer la nature des processus que révèle l'analyse du passage de l'une à l'autre de ces formes d'unité. «The chief objective of this investigation is, then, to define differences in the nature of isolated homogeneous society, on the one hand, and mobile heterogeneous society, on the other, so far as these kinds of societies are represented in Yucatan.» (Le but principal de cette enquête est alors de formuler les différences qu'il y a, d'une part, entre une société isolée et homogène et d'autre part une société mobile et hétérogène, dans la mesure où ces sociétés existent au Yucatan.) (**46**, 17). Il poursuit: «Are some of the differences among these four communities instances of what often happens when an isolated homogeneous society comes in contact with other societies? Stated as though the comparison represented a process illustrated at four stages of its course, the chief of these general differences . . . are the disorganization of the culture, the secularization of the society, and the individualization of the society.» (Les différences qui existent entre ces quatre communautés sont-elles des exemples de ce qui arrive quand une société isolée et homogène vient en contact avec d'autres sociétés. La comparaison entre ces quatre sociétés est énoncée comme si elles représentaient quatre stades d'un processus: les plus importantes des différences générales . . . sont la désorganisation de la *culture*[1], la sécularisation de la *société*[1] et l'individualisation de la *société*.[1]) (**46**, 18). Et plus loin il ajoute: «For the purposes of this investigation the isolation and homogeneity of the community are taken together as an independent variable. Organization or disorganization of culture, secularization, and individualization are regarded as dependent variables. The choice of isolation and homogeneity as independent variables implies the hypothesis that loss of isolation and increasing heterogeneity are causes of disorganization, secularization, and individualization.» (Aux fins de l'enquête, l'isolation et l'homogénéité de la communauté sont considérées comme formant ensemble une variable indépendante. L'organisation et la désorganisation de la culture, la sécularisation et l'individualisation de la société sont considérées comme des variables dépendantes. Le choix de l'isolation et de l'homogénéité comme variable indépendante comporte l'hypothèse que l'isolation cessant et l'hétérogénéité augmentant, la désorganisation, la sécularisation et l'individualisation augmentent.) (**46**, 344). Voilà donc l'hypothèse de Redfield énoncée. Nous aurons l'occasion, au cours de la discussion que nous en ferons, de définir et de préciser certains des termes qui y sont contenus. Nous discuterons d'abord de certains concepts fondamentaux, tels ceux de société, de culture et de communauté; ensuite nous discuterons l'hypothèse elle-même et enfin la typologie de Redfield ainsi que la notion de causalité.

Culture, société et communauté

On notera d'abord, comme Foster (**14**, 159-173) le fait remarquer, que Redfield emploie indifféremment les expressions de folk-culture et de folk-société.

[1] C'est nous qui soulignons.



Les pêcheurs apportent de la morue à leurs familles

Les deux concepts sont-ils donc interchangeables? Est-ce à dire qu'il n'y a pas de différence entre les concepts de société et de culture? Sa classification, où les deux types extrêmes apparaissent, ceux de folk et d'urbain, est-elle culturelle ou sociale? Lewis, un des critiques de Redfield, a remarqué là-dessus: «Indeed, one might argue that the folk-urban classification is not a cultural classification at all since it rides roughshod over fundamental cultural differences, i.e., differences in the ethos of a people. The point is that the attitudes and value system of folk societies may resemble some urban societies much more than other folk societies. For example, the individualism and competitiveness of the Blackfoot Indians remind one much more of American urban value systems than those of the Zuni. This suggests that the criteria used in the folk-urban classification are concerned with the purely formal aspects of society and are not the most crucial for cultural analysis.» (On peut objecter, en vérité, que la classification folk-urbain n'est pas une classification culturelle parce qu'elle fait fi de différences culturelles fondamentales, c'est-à-dire de différences entre l'éthos des peuples. En effet, les attitudes et le système de valeurs de certaines folk-sociétés peuvent ressembler plus à ceux de certaines sociétés urbaines qu'à ceux d'autres folk-sociétés; par exemple, l'individualisme et l'agressivité des Indiens Pieds-Noirs rappellent plus les systèmes de valeurs urbains de l'Amérique que ceux des Zunis. Cela veut peut-être dire que les critères qu'on a employés dans la classification folk-urbain sont fondés sur les aspects purement formels de la société et ne sont pas vitaux pour l'analyse culturelle.) (**31**, 434). Il semble donc que les trois concepts de société, de culture et de communauté devraient être clarifiés puisqu'ils sont à la base de toute analyse d'unités socio-culturelles. Il faut d'abord dire qu'il s'agit ici d'unités globales, c'est-à-dire, de sociétés ou de cultures qui peuvent être analysées comme des touts. Or ces unités sont à la fois, selon le point de vue où l'on se place, des touts sociaux et des touts culturels. Leurs frontières coïncident-elles toujours? Peut-on et doit-on faire une différence entre les concepts de société et de culture? Kroeber est catégorique sur le sujet d'une distinction fondamentale entre les deux concepts: «. . . conceptually cultural and social phenomena are as thoroughly distinct as they regularly coexist in man . . .» (. . . conceptuellement les phénomènes sociaux et les phénomènes culturels sont complètement distincts les uns des autres bien qu'ils coexistent toujours dans l'homme. . .) Il ajoute: «. . . there will be certain situations that can be more penetratingly understood through being viewed as primarily social, and others as primarily cultural.» (. . . certains cas peuvent être mieux compris s'ils sont envisagés comme sociaux avant tout, d'autres comme culturels.) (**27**, 162). A ce même sujet, Firth écrit: «Each is commonly used to express the idea of a totality . . . The terms represent different facets or components in basic human situations. If, for instance, society is taken to be an organized set of individuals with a given way of life, culture is that way of life. If society is taken to be an aggregate of social relations, then culture is the content of those relations. Society emphasizes the human component, the aggregate of people and the relations between them. Culture emphasizes the component of accumulated resources, immaterial as well as material, which the people inherit, employ, transmute, add to, and transmit. . . The term community emphasizes the space-time component, the aspect of living together . . . Society, culture, community, then involve one another — though when they are conceived as major isolates for concrete study their boundaries do not necessarily coincide. (Chaque concept [société, culture et communauté] est communément employé pour exprimer l'idée de totalité. Ces termes représentent différents angles ou parties des si-

tuations humaines fondamentales. Si, par exemple, on entend par société un ensemble organisé d'individus ayant un style de vie donné, la culture est ce style de vie. Si l'on définit la société comme un agrégat de relations sociales, alors la culture est le contenu de ces relations. Société met l'accent sur l'aspect humain, l'agrégat d'individus, les individus et les relations qu'ils ont entre eux. Culture met en relief la composante ressources accumulées, spirituelles aussi bien que matérielles, que les individus héritent, emploient, transforment, enrichissent et se transmettent. . . Le terme communauté accentue la composante spacio-temporelle, l'idée de vie en commun. . . Société, culture, communauté s'appellent l'une et l'autre,— toutefois, quand elles sont conçues des unités importantes d'une étude concrète, leurs frontières ne coïncident pas nécessairement.) (**13**). Voilà donc ces trois concepts fondamentaux mis en relation l'un avec l'autre; dans un tout socio-culturel, le concept de société met l'accent sur le groupe d'individus qui composent ce tout et sur les relations qu'ils entretiennent à l'intérieur de cette unité; le concept de culture met l'accent sur le genre de vie, sur le contenu des relations que les individus entretiennent et sur le capital de ressources qu'ils ont accumulé. Le concept de communauté situe les deux autres composantes, société et culture, dans le temps et l'espace. Toutefois, il arrive souvent que ces concepts sont employés de façon différente: leur extension et leur compréhension logiques sont autres de contexte à contexte.

Employé dans son sens le plus général, le terme de culture désigne une déterminante du comportement humain; il est aussi général que les concepts d'organique et d'inorganique; dans son sens le plus général, c'est la spécificité du concept, son essence, que culture désigne. Défini comme étant «A regulative process initiated by man for the development and organization of his determinate, substantive potentialities.» (Un processus régulateur que l'homme a inventé pour développer et organiser ses potentialités réelles et déterminées.) (**26**, 91), le concept de culture est, pour employer la nomenclature d'Aristote, un concept universel abstrait. D'autre part, quand on l'emploie dans le sens que Firth lui donne dans le texte cité plus haut, il est moins abstrait; la culture est alors incarnée dans une forme; le concept a alors la même compréhension logique que le concept «homme»; la culture coexiste avec d'autres éléments qui ne sont pas de son essence. Comme le concept «homme» est moins abstrait, plus concret que le concept «humanité»,— ce qui fait que l'homme est ce qu'il est,— ainsi est le concept de culture, employé comme quelque chose qui coexiste avec la société, les phénomènes organiques, etc. Enfin nous parlons d'*une* culture; ce sens est plus concret que les deux autres; il correspond au concept d'«un homme»; c'est un concept singulier. Le terme de culture a été largement employé dans les trois sens que nous venons de définir, mais n'ayant toutefois pas la même extension ni la même compréhension logiques, ils ne devraient pas être confondus. Il est bien évident alors que s'il s'agit de typologie, de classification de touts concrets, nous avons affaire à *des* cultures; à *des* sociétés et à *des* communautés.

Kluckhohn et Kelly définissent *une* culture ainsi: «By culture we mean all those historically created designs for living, explicit and implicit, rational, irrational, and nonrational, which exist at any given time as potential guides for the behavior of men.» (. . .un système de modèles de vie explicites et implicites forgé à travers l'histoire et qui tend à être partagé par tous les membres d'un groupe ou une partie déterminée de ce groupe.) (**24**). Une société est ordinairement définie en anthropologie comme un groupe défini d'individus qui possède un système d'action qui se suffit à lui-même; le concept de société met l'accent sur les relations interindividuelles, sur l'aspect structurel de ce

groupe. Une communauté, d'autre part, peut se définir comme Wilson (**66**, 30) le fait: «Communities are areas and periods of common life.» (une aire et une période de vie commune) ou encore, selon Murdock: «The maximal group of persons who normally reside together in face-to-face association.» (Le groupe maximal de personnes qui résident normalement ensemble et qui ont des relations directes.) (**40**). Ces définitions ont l'appui de la plupart des anthropologistes américains et celles qu'en donne Redfield n'en diffèrent pas beaucoup. «The four societies which have been studied in Yucatan have already been denoted communities because, like most human societies which become the object of special study, they are made up of individuals occupying a common territory, possessing a habitat . . .» (Les quatre sociétés, dit-il, qui ont été étudiées au Yucatan, ont déjà été appelées communautés parce que, comme la plupart des sociétés qui sont l'objet d'une étude spéciale, elles se composent d'individus qui occupent un *territoire commun*, possèdent un habitat.) «In so far as any defined human aggregate is characterized by social relations, it is a society; in so far as it is characterized by conventional understandings, it exhibits a culture; and, in so far as it may also be said to occupy a territory, it is a community.» (Dans la mesure où tout groupe humain est caractérisé par des *relations sociales*, c'est une société; dans la mesure où il est caractérisé par des «significations conventionnelles» il possède une culture; dans la mesure où l'on peut dire qu'il occupe un territoire donné, c'est une communauté.) (**46**, 15-16). Nous devons toutefois nous demander si tout agrégat humain est à la fois une société, une culture et une communauté. Si nous nous en tenons aux définitions que Redfield vient de donner il est bien évident qu'il en serait ainsi: tout groupe humain occupe une place dans l'espace; il constitue donc une communauté; tout groupe est composé d'individus dont les relations et les statuts sont ordonnés de quelque façon et, à ce titre, le groupe forme une société; enfin, les membres de tout groupe possèdent en commun une série de «significations» arbitraires et communes (conventional understandings), qui rend leurs comportements à peu près uniformes; ils possèdent donc une culture. En est-il donc toujours ainsi? L'étude de la genèse de ces différents concepts, tels qu'ils sont en usage en anthropologie, laisse apercevoir une source de confusion possible. En effet, l'anthropologie s'est toujours intéressée à l'étude des groupes primaires (face-to-face); elle a toujours travaillé à l'échelle microscopique; elle a toujours étudié des groupes qui, étant donnée la nature des sociétés primitives, correspondent aussi à une société globale. C'est d'ailleurs là que la méthode donne les meilleurs résultats; comme le dit Kroeber «. . .Gemeinschaft approach, its personal, face-to-face contact, which makes the appreciation of the other fellow's values so infinitely easier than seeing them described in chillblooded scientific jargon or statistics.» (. . .l'aspect Gemeinschaft, le contact personnel et direct rend infiniment plus facile l'estimation des valeurs des autres que leur description en jargon scientifique ou en statistiques.) (**28**, 373). Nos outils d'analyse, les concepts anthropologiques, se ressentent donc de la nature du premier objet d'études de cette discipline: les cultures archaïques. Or, dans de telles sociétés, les limites de ces concepts coïncident souvent, de sorte qu'une société globale est aussi une communauté et une culture. Mais, en est-il toujours ainsi? Quand Redfield définit la folk-société,— qui est aussi une communauté au sens de Murdock[2],— il affirme que c'est «une culture». D'autre part, comme la notion de folk-société s'applique, d'après Redfield, aussi bien aux sociétés archaïques

---

[2] Groupe maximal de personnes qui ont des relations directes.

qu'aux communautés paysannes, il arrive que dans le dernier cas ce soit beaucoup moins juste; la communauté paysanne n'est pas une culture mais bien plutôt une variété locale, (local cultural variant), une culture segmentaire. Quand Redfield applique ses concepts à une ville de 100,000 habitants comme Mérida, ils s'ajustent mal à la réalité; une ville comme Mérida n'est plus une communauté au sens de Murdock, ni même «une culture»: c'est un agrégat de communautés et de cultures (culture cluster). Qu'une ville, une grande ville ou une nation moderne soient des agrégats de cultures différentes ne semblent pas faire de doute. La classification de Murdock l'admet pour la nation. Il semble bien, toutefois, que même à l'échelle des villes et des grandes villes on ait souvent affaire à des agrégats d'unités culturelles. Mais qu'est-ce donc qu'une unité culturelle? Celle qui a été la plus utilisée jusqu'à présent, en anthropologie, est le groupe local, la communauté,— une bande, un village, un voisinage,— qui semble être l'extension minimale que puisse posséder une culture totale. Cette unité devrait-elle être considérée comme l'unité primordiale en anthropologie, au même titre que le gène en génétique ou l'atome en physique? Kroeber et Kluckhohn ne le croient pas tout à fait: «The face-to-face community, of course, is not actually a unit of culture but the supposed unit of social reference or frame for what might be called a minimal culture. At that, even such a social unit has in most cases no sharply defined actual limits.» (La communauté primaire n'est sans doute pas une unité de culture, mais l'unité conventionnelle du cadre social de ce qu'on pourrait appeler une culture minimale. Même alors, une telle unité sociale n'a pas, dans la plupart des cas, de limites bien définies.) (**26**, 163). Il n'en reste pas moins qu'il semble que ce soit à ce niveau que l'anthropologie a presque toujours centré ses recherches et que ce semble être l'unité culturelle dont l'analyse est la plus fructueuse. Et cela est d'autant plus vrai si l'anthropologie continue de s'orienter vers l'étude des valeurs sociales et culturelles, si elle continue de vouloir travailler en profondeur, ce genre de communauté semble être le foyer naturel de l'élaboration, de la réinterprétation et de l'assimilation des valeurs. Kroeber, dans sa conclusion du symposium international d'anthropologie de la *Wenner-Gren Foundation* a discuté de cette question: «. . .in anthropology, depth holds only as far as we deal with the Gemeinschaft or face-to-face group, the community of the size and sort that the anthropologist has been used to dealing with.» (. . .en anthropologie, on atteint à la profondeur dans la mesure où l'on a affaire au groupe primaire ou *Gemeinschaft*, la communauté de l'espèce et de la dimension que l'anthropologiste a étudiée jusqu'ici.) (**28**, 360). De plus, l'importance de ce genre de groupes, même à l'intérieur des villes et des grandes villes, ressort des remarques que Lévi-Strauss énonçait en 1952, à ce même congrès. Deux démographes français, Sutter et Tabah (**60**), ont réussi à déterminer des isolats de mariage dans tous les départements français, c'est-à-dire des groupes dont les membres se marient entre eux; le nombre des individus qui composent ces isolats ne varie pas beaucoup d'isolat à isolat, même pas entre ceux de la ville et de la campagne. Lévi-Strauss écrit: «An approach has been found which enables one to break down a modern complex society into smaller units which are of the same nature as those commonly studied by anthropologists. . .» (On a trouvé une façon de décomposer une société moderne complexe en unités aussi petites et de même nature que celles qu'étudie ordinairement l'anthropologiste...) (**30**). Il est possible que ces isolats de mariage aient une grande signification, non seulement pour l'étude du système de parenté et de mariage d'une société complexe, mais aussi pour l'étude de toute la culture de ces sociétés. Qu'il existe des groupes homogènes et stables à l'intérieur de grandes agglomérations

urbaines de l'Occident ne fait pas de doute non plus. Ne citons que ces quelques mots d'un sociologue américain qui a étudié les problèmes de structure sociale en France. Il écrit de Paris: «It appears that *quartiers*, once fully developed, tend to be exceedingly stable, perhaps more so than rural settlements. Thus the Faubourg St. Antoine, the Latin Quarter, or the Temple, retain local traditions which have been continuous since very early times.» (. . .Une fois complètement développés, les *quartiers* tendent à une extrême stabilité, peut-être plus que les milieux ruraux. C'est ainsi que le Faubourg Saint-Antoine, le Quartier Latin et le Temple conservent des traditions locales qui ont été continues depuis très longtemps.) (**8**, 548). Si donc, au départ, on pose en hypothèse que les trois concepts doivent toujours coïncider et qu'on analyse les sociétés archaïques, les sociétés paysannes, les grandes villes et même les nations comme étant à la fois des sociétés, des communautés et des cultures, on se butera à des faits qui feront énoncer des jugements de valeur à l'enquêteur, comme c'est le cas pour Redfield[3]. Les définitions de Redfield sont justes à condition qu'on les applique à des touts socio-culturels où culture, société et communauté coïncident. Appliquées à un agrégat culturel où une variété culturelle est traitée comme une culture, elles risquent de fausser la réalité.

Si donc on envisage l'hypothèse de Redfield en tenant compte des remarques qui viennent d'être émises, on s'apercevra que les processus qu'il croit caractéristiques du passage de l'état de folk-société à la société urbaine, en particulier ses concepts de désorganisation et d'individualisation, sont plutôt le contraire de caractéristiques qu'il attribue non seulement à la folk-société mais aussi à «une culture» en tant que telle; dans sa préface au livre de Miner, il dit de la communauté de Saint-Denis que c'est «une culture», qu'elle a «une culture» (**36**, XIII). Or la société urbaine, qui n'est pas une culture, mais un agrégat de cultures, ne peut donc pas posséder à priori les qualités que possède, par définition, une culture; les unités comparées ne sont pas de même nature. Dans le cas de la communauté rurale ou paysanne, il ne s'agit pas non plus de culture globale mais de culture segmentaire. Quand Redfield, d'autre part, définit une société homogène et qu'il dit se composer «de la même sorte de personnes, faisant la même sorte de choses, ou, en d'autres termes, l'organisation de la vie mentale d'un individu quelconque tend, sur bien des points, à être semblable à celle d'autres individus», il s'agit tout aussi bien d'une tribu primitive, d'une communauté paysanne et même d'un «isolat» urbain. Sa définition d'isolement[4] recoupe la notion d'homogénéité et s'applique à toute communauté, fût-elle tribale, paysanne ou urbaine. Il semble donc que dans une typologie dichotomique seul l'isolement physique fasse fonction de variable indépendante.

---

[3] «Finalement, la dichotomie folk-urbain, telle qu'employée par Redfield, dissimule un système de jugements de valeur qui renferme la vieille notion de Rousseau: les peuples primitifs sont de nobles sauvages; comme corollaire, c'est la civilisation qui a amené la chute de l'homme . . .» (**31**, 436).

[4] «A society is isolated to the extent that contacts among members of the local society (community) are many and intimate and characterized by a high degree of mutual understanding of much of the habitual mental life of one another, while contacts between members of the local society and outsiders are few, not intimate, and characterized by a lower degree of mutual understanding.» (Une société est isolée dans la mesure où les relations entre les individus de la société locale (communauté) sont fréquentes et intimes et caractérisées par un haut degré de compréhension mutuelle de la vie mentale des uns et des autres; les relations entre les membres de la société locale et les étrangers sont peu nombreuses, non intimes et caractérisées par une moins grande compréhension mutuelle.) (**46**, 16).

Quant à ses variables dépendantes elles sont au nombre de trois: individualisation, sécularisation, et désorganisation. Redfield définit ainsi l'individualisation: «We may understand a society to be individualistic to the extent that the socially approved behavior of any of its members does not involve family, clan, neighborhood, village, or other primary group.» (On peut dire qu'une société est individualisée dans la mesure où le comportement approuvé par la société d'un de ses membres n'engage pas la famille, le clan, le voisinage, le village ou un autre groupe primaire.) (46, 356). Il semble, à priori, que s'il est juste de dire que le moi s'individualise quand on passe de la tribu à la communauté paysanne et à la ville, il n'est pas juste de dire qu'il se libère de tout groupe primaire; les personnalités, dans une culture urbaine donnée, peuvent être plus différentes qu'elles ne le sont entre elles dans une culture tribale, mais dans l'un comme dans l'autre cas, ces personnalités sont intégrées dans des groupes primaires (face-to-face), que ce soit la famille, la clique, la communauté paysanne, l'unité de voisinage, la fine fleur d'une société ou quelque autre unité. L'intégration de certains individus à leur unité sociale globale diminuant, il n'est pas rare que l'intégration à leur famille ou à leur groupe de travail augmente. On peut poser en hypothèse, après G. et M. Wilson, que la quantité des relations humaines est toujours égale: plus leur nombre croît plus elles décroissent en intensité.

Quant au concept de désorganisation, il semble qu'il soit lié étroitement au fait que Redfield envisage la société urbaine, la grande ville ou la nation moderne comme «une culture»; il est évident qu'ainsi vues, et mises en contraste avec des communautés paysannes, Mérida, Montréal ou New-York apparaissent comme des entités désorganisées et justifieront Redfield de dire: «There is a decrease in the degree of organization of the customs and institutions and in all the elements of conventional understanding.» (Il y a une diminution dans le degré de l'organisation des coutumes et des institutions et de tous les éléments des «significations» conventionnelles.) (46, 154). D'autre part, Redfield ne semble pas donner de définition formelle du processus de sécularisation; il y voit, toutefois, la disparition de l'élément religieux, d'un certain nombre d'activités qui, par définition, en sont imprégnées, dans une société sacrée. Des trois variables dépendantes, c'est certainement celle-là qui, de prime abord, paraît adhérer le plus à la réalité; encore faudrait-il voir jusqu'à quel point les ethnologues qui ont étudié les sociétés primitives ont eu tendance à se fier presque exclusivement aux modèles culturels et non au comportement réel des individus pour représenter la culture des groupes qu'ils ont étudiés; c'est le reproche que l'on peut faire à Miner, par exemple, qui a donné une description des modèles culturels de Saint-Denis sans analyser le décalage entre eux et les comportements réels; nous reviendrons là-dessus à la fin de cette monographie.

Typologie et causalité

Nous avons vu au cours de ces remarques que Redfield s'intéresse surtout aux processus qui accompagnent le passage de certaines formes de société à d'autres; la classification des sociétés globales l'intéresse aussi; il est sûr que les deux intérêts sont très liés dans sa pensée et ses travaux; souvent le problème de la typologie a pris le pas sur l'autre. Sa classification, comme on le sait, est dichotomique; elle se compose de deux types extrêmes: la folk-société et la société urbaine; il a d'abord construit son type de folk-société et il a ensuite,— à partir du contraire de ce type,— bâti son type de société urbaine. Voici sa définition de la folk-société: «Such a society is small, isolated, nonliterate,

and homogeneous, with a strong sense of group solidarity. The ways of living are conventionalized into that coherent system which we call «a culture». Behavior is traditional, spontaneous, uncritical, and personal; there is no legislation or habit of experiment and reflection for intellectual ends. Kinship, its relationships and institutions, are the type categories of experience and the familial group is the unit of action. The sacred prevails over the secular; the economy is one of status rather than of the market.» (Une telle société est petite, isolée, analphabétique et homogène et possède un puissant esprit de groupe. Les façons de vivre sont intégrées dans ce système cohérent et conventionnel que nous appelons une culture. Le comportement est traditionnel, spontané, dépourvu de sens critique et personnel; il n'y a pas de législation, ni d'habitude d'expérimentation, ni de réflexion intellectuelle. La parenté et ses institutions sont les catégories-types de la vie; le groupe familial compose l'unité d'action. Le sacré domine le séculier; c'est une économie de statut qui prévaut plutôt qu'une économie de marché.) (**47**). Depuis qu'elle a été formulée, cette classification n'a pas manqué de s'attirer des critiques de tous ordres; nous ne voulons pas revenir là-dessus mais plutôt essayer de formuler certaines critiques qui n'ont pas été énoncées; elles se résument à ces questions générales: peut-on construire des types d'agglomérations socio-culturelles ou doit-on se contenter de types soit sociaux, soit culturels? Ces typologies peuvent-elles nous aider à comprendre la nature des processus qui marquent le passage d'un type de société à l'autre?

On a noté au début de cet article que Redfield emploie indifféremment les deux expressions de folk-société et de folk-culture; on a aussi noté que Lewis (**31**, 431) est d'avis que sa classification n'est pas culturelle puisqu'elle ne prend pas en considération les phénomènes culturels les plus importants: le système de valeurs des agglomérations humaines. Nous avons aussi vu que d'après Kroeber et Firth, les concepts de société et de culture sont différents et qu'ils représentent deux catégories de faits. En quoi ces remarques peuvent nous aider à élucider les questions que nous nous posons au sujet des types? Si, comme le dit Cournot, «un type est l'ensemble d'un grand nombre de caractères formant un tout organique et dont la réunion ne peut pas s'expliquer par le hasard, c'est-à-dire par le seul concours de causes qui ne seraient pas enchaînées et subordonnées les unes aux autres» (**29**), il est évident qu'on ne peut construire un type qui comprendrait des caractéristiques sociales et culturelles, s'il n'est pas d'abord établi qu'elles sont liées causalement. Si, à la rigueur, on peut dire, avec Piaget (**44**), que les faits socio-culturels, envisagés du point de vue synchronique, ne sont pas liés causalement mais logiquement, par implication, il n'en reste pas moins que ceux qui sont envisagés d'un point de vue diachronique sont liés causalement. Or, comme il est évident que Redfield se sert de ses types dans une perspective diachronique,— il analyse des processus,— il faut conclure qu'il prend pour acquis que les caractéristiques dont il dote ses types sont liées causalement. Est-on justifiable à priori de supposer que les phénomènes sociaux et culturels sont liés causalement? C'est la position de Marx, selon lequel la superstructure idéologique d'une société donnée est déterminée par des facteurs économiques et techniques, les modes de production; c'est aussi la thèse de certains sociologues et de quelques anthropologistes anglais, comme Radcliffe-Brown, qui considèrent la culture comme une simple fonction de la structure sociale. Bidney, en réponse à Radcliffe-Brown, écrit: «Evolution may be said to be both social and cultural. There may be social evolution without corresponding cultural evolution and *vice versa*. *There is, I should maintain, a relation of polarity between social and cultural evolution which allows for a measure of indepen-*

dence as well as mutual interdependence.» (On peut dire que l'évolution peut être à la fois sociale et culturelle. On peut constater une évolution sociale sans évolution culturelle correspondante et vice versa. Il y a, je le maintiens, une relation de polarité entre l'évolution sociale et l'évolution qui laisse place à une certaine indépendance aussi bien que d'interdépendance réciproque.) (**5**). Si l'on admet cette opinion, on admettra aussi qu'on ne peut inclure dans un même type des caractères sociaux et culturels, parce que, par définition, les caractéristiques d'un type sont liées causalement, alors qu'en réalité elles ne le sont pas, ou du moins, comme le dit Bidney (**6**), elles sont indépendantes les unes des autres dans une mesure qu'il reste à déterminer empiriquement. Murdock conclut son traité intitulé *Social Structure* en disant que la structure sociale lui apparaît un système semi-indépendant, comparable au langage, et caractérisé par une dynamique interne qui lui est propre. Redfield, lui, inclut les deux espèces de phénomènes dans ses types; son hypothèse stipule aussi que la désorganisation et l'individualisation de la société ainsi que la sécularisation de la culture sont causalement liées à la perte progressive d'homogénéité et d'isolement.

Si l'on suit Kroeber dans son analyse d'un tout socio-culturel (**27**, 157), on verra que ce tout comprend trois couches de phénomènes superposées: culture technique (reality culture) structure sociale (social culture) et système de valeurs (value culture). Ces distinctions sont aussi émises par MacIver (**33**) et Merton (**35**). De ces trois catégories c'est la dernière évidemment qui est la plus spécifiquement culturelle et c'est surtout vers elle que Kroeber demande aux anthropologistes de s'orienter. Or, comme le dit Lewis, cette couche de phénomènes est faiblement représentée dans la typologie et les analyses de Redfield, bien qu'il intitule son livre «The Folk *Culture* of Yucatan». Les phénomènes techniques, économiques et sociaux l'ont beaucoup plus retenu que les phénomènes proprement culturels et c'est pourquoi sa typologie est plus sociale que culturelle. La structure sociale ayant surtout un effet limitatif sur les activités humaines alors que la culture représente l'aspect positif du comportement, il serait paradoxal de caractériser un tout socio-culturel au moyen de cet élément limitatif. Ce n'est pas à nous de formuler ici une hypothèse pour expliquer la nature des liens qui rattachent les unes aux autres les trois couches de phénomènes dont nous venons de parler; il y aurait lieu, semble-t-il, de dégager deux séries de phénomènes: ceux qui auraient tendance à être les mêmes dans toutes les cultures et ceux qui seraient particuliers à une culture donnée.

Les phénomènes observés à Belle-Anse ne nous permettent pas d'infirmer ou de confirmer la thèse de Redfield; en effet, les changements qui sont en train de se produire dans cette petite communauté sont trop minimes pour nous permettre de prévoir si les processus que Redfield a détectés au Yucatan seront les mêmes à Belle-Anse.

APPENDICE II

NOTES AUTOBIOGRAPHIQUES D'UN BELLE-ANSOIS

Nous reproduisons ici une entrevue que nous avons enregistrée au magnétophone, pendant l'été de 1952. A mieux connaître le milieu de Belle-Anse, nous avons compris que l'individu qui nous a donné cette entrevue est quelque peu atypique et qu'il ne représente pas l'individu moyen de la communauté. Une enfance malheureuse et certaines expériences de sa vie d'adulte lui ont donné une espèce de complexe d'infériorité qui lui font rechercher, coûte que coûte, l'approbation des individus avec qui il entre en contact. Ce qui le porte souvent à exagérer son importance, à se donner le beau rôle et à magnifier les événements auxquels il prend part. Quant à son langage et aux événements de sa vie, ils sont assez semblables à ceux des autres individus.

Q. Quel âge avez-vous?
R. 40 ans.
Q. Vous êtes né ici?
R. Oui, à Belle-Anse.
Q. Que faisait votre père?
R. Il faisait la pêche.
Q. Quelle sorte de pêche?
R. A la morue, au hareng, au homard.
Q. Est-ce qu'il avait une terre?
R. Oui, y'avait un peu de culture.
Q. Est-ce qu'il gardait des animaux?
R. Oui, il gardait un cheval, trois, quate vaches, des moutons, y'avait des poules, des jeunes taurailles.
Q. Combien étiez-vous dans votre famille?
R. On était six.
Q. Combien de garçons, combien de filles?
R. Trois garçons, trois filles.
Q. Sont-ils tous mariés maintenant?
R. Sont tous mariés. Une aux États-Unis, New York Orange, une au Montréal, une à Belle-Anse. Les trois garçons sont mariés à Belle-Anse.
Q. Que font vos frères ici à Belle-Anse?
R. Mes frères font la pêche.
Q. Vous avez deux frères qui font la pêche?
R. Deux frères qui fait la pêche, en été; et l'hiver ils coupent du bois de papier.
Q. Ici à Belle-Anse?
R. Des fois à New Richman, mêmement à Belle-Anse sur leur terre à bois à eux autres mêmes.
Q. Et vous, vous avez été élevé ici à Belle-Anse?
R. Oui, j'uis élevé à Belle-Anse. J'ai faite la pêche moi-même.
Q. Vous avez fait la pêche, tout seul ou avec votre père?
R. Je l'ai faite avec mon père, ben jeune. J'avais 9 ans.
Q. Que faisiez-vous pour l'aider?
R. Ah ben! on faisait la pêche en chaloupe à rames.
Q. Avec des lignes à main?
R. Avec des lignes à main. Puis des fois moi j'me couchais d'l'devant d'la chaloupe pi quand que le poisson venait su les lignes là, le bonhomme essayait à me lever. J'étais jeune vous comprenez, pi ça y donnait de l'âbition. Pi toujours à m'taner, pi toujours qui venait à bout de me faire lever, pi

prendre les lignes à main, pi travailler, pi l'lever les lignes, pi les apâter, apâter les lignes pour prendre de la morue.
Q. Est-ce que vous alliez pêcher au large ou. . .?
R. Non, on pêchait sur les bords.
Q. Sur les bords ici?
R. Sur les bords ici à Belle-Anse. Un affaire de un mille, des fois un mille et quârt, deux milles.
Q. Du rivage?
R. Du rivage.
Q. Et qu'est-ce que vous faisiez de cette morue-là?
R. C'morue-là, nous autres, quand qu'on arrivait au bord, on débarquait ça dans une charrette, pi on montait ça chez nous. Pi une fois chez nous on tranchait ça, on ôtait la nove de la morue. Y'appelle ça trancher la morue.
Q. Trancher la morue? Vous enleviez la nôve?
R. Pi on salait ça chez nous. Après qu'elle était là six à sept jours dans le sel, on la ôtait de d'là pi on mettait ça en arrime qui appelle.
Q. En arrime?
R. En arrime. Ça c'était pour faire sécher l'eau de dessur la morue.
Q. Comment est-ce que c'était fait ces arrimes-là?
R. C'était fait en la sortant de la saumure, c'était pour chasser l'eau.
Q. Vous l'étendiez?
R. Non, on l'étendait pas là. Après qu'elle était deux jours en arrime on ôtait le poisson de l'arrime, une belle journée là, pi on mettait ça sur les vigneaux.
Q. Sur les vigneaux?
R. Les vigneaux étaient près de la maison là ousqu'on tranchait la morue là. Pi tout était prêt pour préparer le poisson pour le sécher, c'est de même qu'on la séchait pour sécher le poisson. Toutes les jours le poisson séchait puis on mettait ça en javelle sur les vigneaux toutes les soirs, pour protéger ah! ben l'humidité, y avait moins d'humidité en javelle qu'autrement que la laisser étâdu l'un après l'autre.
Q. Qu'est-ce que vous entendez par javelle?
R. Les javelles ça c'est des tas, tous des p'tits tas à peu près douze à vingt morues par tas.
Q. Sur les vigneaux?
R. Ça c'était pour la tasse, tasser la chair du poisson, la chair du poisson ça reposait un sur l'autre, pi ça tassait la chair de la morue.
Q. Et l'eau sortait plus facilement?
R. Et l'eau sortait tout la nuit en était tassée, du commencement pour la sécher. Puis après toutes les soirs on sortait ça, pi on rentrait ça.
Q. Vous rentriez ça . . . ?
R. Après 7, 8 jours on rentrait ça dans un hangard là puis après 8 jours on la laissait en pile. Vous voyez y a différentes choses là. Y'a la javelle, pi y'a la pile, on appelait ça des piles nous autres, on faisait ça bien arrangé là; pi après toutes les 10, 12 jours on la sortait, là à s'en venait sec après qu'elle était bien sec là on vendait ça sur les Robin.
Q. Combien vous payaient-ils?
R. Ah, ça payait pas cher d'c'temps-là. Je m'en rappelle pas trop mais, pour moé ça payait là un affaire du 238 livres, de ce temps-là, un affaire de quatre à cinq piastres.
Q. Pour 238 livres. Ce que vous appelez une draft?
R. Y'appelait ça pas une draft. Y ava là, la draft varte. Y appelait ça un quintal de morue.

Q. Et ça pesait 238 livres?
R. 238 que j'peux m'rappeler là.
Q. C'était de la morue séchée?
R. Elle était sec celle-là. C'est celle qu'on avait commencé à travailler.
Q. Et quand la morue est verte?
R. Quand qu'la morue est varte on appelait ça une draft.
Q. Et quand elle est séchée, un quintal?
R. Oui, c'est ça.
Q. Et vous avez pêché comme ça longtemps avec votre père?
R. Ah! j'ai faite ça moé sept à huit ans. Après ça j'me suis tanné de la pêche; ça payait pas fort et le temps en Gaspésie icite était assez dûr, c'était le temps de la dépression là.
Q. Mais que faisiez-vous l'hiver dans ce temps-là?
R. Ah! l'hiver, on travaillait dans le bois.
Q. Sur la terre de votre père?
R. Sur la terre de mon père; on coupait le bois de chauffage, pi des billots pour l'utilité, pour faire de la planche, pour s'en sarvir pour les bâtisses, pour la grange, pour la maison; puis quand j'ai venu à une certaine âge, 17, 18 ans j'ai monté dans l'Ontario.
Q. Étiez-vous le premier à partir dans votre famille?
R. J'étais le deuxième des garçons.
Q. Est-ce que le premier est parti avant vous?
R. Non, le premier est resté à la maison, y'a jamais voyagé lui.
Q. Où est-il maintenant?
R. Y'é chez eux à Belle-Anse, à la maison de Popa lui.
Q. Il est toujours resté ici lui?
R. Il est toujours resté à la maison de mon père.
Q. Est-ce qu'il a épousé quelqu'un de Belle-Anse?
R. Il a épousé une fille de Paspébiac.
Q. Une demoiselle. . .?
R. [Longue hésitation]. . . Castilloux.
Q. Mais comment l'a-t-il rencontrée? Il allait souvent à Paspébiac?
R. Oui, c'est des amis qu'ils la 'troduit à c't'demoiselle là et puis. . .
Q. Elle vit toujours?
R. Oui, y a deux enfants. Un p'tit gas et une petite fille.
Q. Et vous, vous avez décidé de partir? Qu'est-ce qui vous a décidé à partir comme ça?
R. J'me disais si j'voyage, j'voulais voir en même temps du pays.
Q. Vous vouliez voir du pays?
R. J'voulais voir des pays et pi je l'savais qu'en m'en allant de chez nous j'aurais pas été si bien sur le voyage à cause qui avait pas d'ouvrage; c'était la dépression.
Q. Vous êtes parti quand même?
R. Je me suis décidé avec un de mes amis.
Q. Comment s'appelait-il?
R. Roussy.
Q. Il était parent avec vous?
R. Une petite parenté, un cousin.
Q. Il avait votre âge?
R. On avait la même âge. On a décidé d'aller faire un voyage. Toujours on a prit le train à Belle-Anse là.
Q. Vous aviez pas mal d'argent?

R. On avait douze piastres.
Q. Douze?
R. Douze piastres.
Q. Chacun?
R. Chacun douze piastres. On a débarqué à Lévis; d'Lévis, on a traversé à Québec. On a été une journée à Québec. On a faite les hôtels là on a eu des renseignements de quelqu'un là pour comment se prendre pour monter sur la ligne du nord, la ligne d'Abitibi qu'y'appelle. On a passé par Cap Rouge.
Q. A pied?
R. Non, sur train. On a pris le train à la gare du Pacifique, j'pense que c'était à 11 heures et 10 du soir. On a passé par Cap Rouge, Harvey Jonction; à Harvey Jonction là pi on a débarqué à La Tuque.
Q. Mais avec tous ces voyages-là, vous ne deviez plus avoir grand argent?
R. Non à cause que on faisait not'e manger nous autres mêmes su'l'chemin.
Q. Mais les billets de chemin de fer?
R. Les billets de chemin de fer de c'temps-là on les payait pas.
Q. Vous étiez des voyageurs sans billet?
R. A cause que y avait pas d'ouvrage, on avait pas assez d'argent pour faire not' voyage — qu'on voulait faire.
Q. Là, vous êtes descendus à La Tuque?
R. Là on est monté à La Tuque. Ensuite, à La Tuque on a été deux jours. A La Tuque, on a été à la station des pompiers pi toujours je pense ben q'c'était tout ensemble la station des pompiers pi la station de police; là y nous ont donné à manger. On avait pas droit à plusque deux jours là.
Q. A rester là?
R. A rester là. On a monté ensuite de d'ça su le lendemain à prendre le train à Fitzpatrick et là on a pris un freight. . . là on a pris un freight puis on a débarqué à Clova.
Q. A Clova, c'est où ça?
R. A Clova, sur la ligne du Nord. On a monté là travailler pour la compagnie.
Q. Quelle compagnie?
R. La compagnie de d'là vous savez. On a rencontré quelqu'un de la Gaspésie. On le connaissait même pas mais toujours il nous a dit qu'il venait de Gaspé.
Q. Comment s'appelait-il? Vous ne vous souvenez pas?
R. Son nom, je m'en rappelle pas. C'était le contremaître, mais je m'en rappelle pas.
Q. Il travaillait pour cette compagnie-là?
R. Il travaillait pour cette compagnie-là. Toujours il nous a dit: Venez avec moé, y dit, je va essayer pour vous trouver de l'ouvrage pour un mois. Toujours, j'ai l'ouvrage pour un mois sur une dam; ça c'était une dam pour construire pour la drave, y font ça en l'automne, vous savez, toujours dans les temps qu'y a pas de flottement de billots.
Q. Ça, c'était à l'automne que vous voyagiez là? Le mois d'octobre?
R. C'était à l'automne. Environ le mois d'octobre, oui. Ensuite de d'ça on a travaillé sur la dam, un mois.
Q. Ça payait combien ça?
R. Ça payait, une piastre par jour.
Q. Nourri?
R. Nourri. On était couché dans des tentes de toile là. Toujours là, j'ai travaillé un mois; ensuite de d'ça la dam était finie on a monté pour un jobbeur, un gars de Chicoutimi qu'avait une job à Clova; on a coupé du bois de

corde là, du bois de papier là, toujours on a travaillé là 26 ou 27 jours, pour un nommé Bébé Tremblay.

Q. Ça, ça vous menait au mois de novembre?

R. Oui, au mois de novembre, ça faisait deux mois là vous savez.

Q. Deux mois que vous étiez parti?

R. Deux mois qu'on était parti. Pi là toujours dans notre voyage dans les deux mois on a pu avoir de l'ouvrage. Ah! oui, quand qu'on a laissé le camp là du jobbeur de Bébé Tremblay, ça faisait pas not' affaire.

Q. Pourquoi?

R. A cause, les premiers jours on était ben placé; y'avait assez de bois vous savez qu'on pouvait couper pour nous faire une piastre, une piastre et quârt et quand i nous a changé i nous a donné une autre place pour couper, y avait pas de bois, pi mêmement moé, j'ai dit à Bébé Tremblay: j'ai dit monsieur Tremblay y a pas assez de bois pour se faire 50 cents par jour, mêmement à payer notre pênsion. On payait 35 cents par jour de pension de c'temps-là. Ah! j'ai dit, monsieur Tremblay, j'ai dit, vous allez faire note têmps, nous payer pi on va s'en aller. Pi y'était pas content qu'on s'en allait, on avait des arbres ébranchés sur les autres vous savez, des arbres accotés, appuyés sur un autre. Y dit pour c't'âbre là je va vous charger 9 piastres. Ben ça c'était la loi plutôt, c'était la loi. Pi les souches il nous chargeait 25 cents la souche à cause qui'y'étaient coupées trop longues. Toujours on a payé ça, c'en a ôté sur notre montant d'argent qu'on avait gagné.

Q. Combien aviez-vous quand vous êtes partis de cet endroit-là?

R. Quand qu'on est parti d'chu Bébé Tremblay on avait environ trente piastres chacun qu'on avait gagnées sur les jobbeurs, Bébé Tremblay.

Là il y avait pas de chemin de ce temps-là, c'était pas comme aujourd'hui, y avait pas de chemin de camion pour sauter d'une campe à l'autre, pour y'aller d'une campe à l'autre y'a envoyé un guide avec nous autres, le coupeux de grand chemin.

Q. Pour vous conduire à l'autre camp?

R. Pour nous conduire à un camp de jobbeur qui était près d'in lac. Puis quand qu'on a descendu avec not'e guide i nous a laissé environ deux à trois milles du camp. Dans le chemin ça fait juste une trail blaisée, un chemin blaisé dans le bois. Puis là il nous a demandé c'qu'on pouvait faire le voyage nous autres mêmes. On a dit qu'oui, vous comprenez. Puis y était en vue huit heures ou neuf heures du matin de ce temps-là. Toujours que dans ce trajet-là j'avais moé pi mon ami-là qu'on s'avait écarté, on s'avait écarté puis environ vers trois heures de l'après-midi j'ai dit à mon ami, mon ami aussi, on était au pied d'une montagne. J'ai dit pour moé-là, on va monter sur la montagne là pi on va voir peut-être le lac, mais on avait pas dit ça là au pied de la montagne j'attendu un cri moé: c'était un bonhomme qui criait à son garçon «Je m'ai toute coupé le pied». J'ai dit écoutez ben, arrêtez don une minute pi attendez, criez-moé, lâchez moé don deux, trois cris-là que je peux aller à votre secours j'dis moé. Pi là il m'a répond le bonhomme. J'étais à la course moé, ça faisait longtemps assez là qu'on était pris dans notre trail et qu'on voulait essayer à trouver un chez nous pour pouvoir coucher le soir, pas poigner la nuit-là. Toujours j'arrivai au bonhomme y avait le pied fendu ouvert en deux, du devant à la jointure, le sang coulait là. J'ai dit au bonhomme prenez pas le temps d'ôter vote chaussure, votre robeur, j'ai dit donnez moé la trail pi vous allez suivre derrière nous autres. J'ai dit: «Y-a-tu loin là?» Y dit y'a environ un mille. Ben j'ai dit envoyez tout d'suite, j'ai dit on va faire des pansements là-bas mec qu'on arrive au

camp, à votre camp qui est près du lac. Toujours-là, on a envoyé en avant, pi le bonhomme nous a suit là avec le pied coupé, avec son p'tit gars. Quand qu'on a arrivé là on l'a rentré dans la cookerie; le jobbeur était là, mais le nom du jobbeur j'men rappelle pas. Toujours j'ai dit au jobbeur, j'ai dit vous allez avoir soin de c'malade-là, de c'coupé là? Y dit, oui çartain, j'en ai vu plusse que ça, y dit. Ben j'ai dit d'même vous êtes capable d'le soigner si vous avez vu mieux que ça. J'ai parti au Lac moé qui était tout près là, j'ai été voir les boats de drave qui avaient des gasoline après, des moteurs à gasoline là, puis j'ai demandé à celui-là qui conduisait le bateau, le moteur, pour pouvoir de nous traverser i ousque les trucks automobiles allaient pour aller à la cache,— on appelait ça une cache, au dépôt, où toutes les hommes passaient là pour descendre.

Toujours-re y'm'dit non, j'descends seulement demain matin.

Ben j'ai dit, t'ai mieux de descende le blessé qu'y'ai là: y a un pied ouvert là, puis il faut qui descende à souaire parce que ça f'rait pas çartain y pourrait pas rester jusqu'à demain matin, y pourrait pas. Toujours j'men r'tourne à la cookerie ousqu'ai le blessé là, y saignait encore le blessé, toujours j'ai dit, c'est d'même que t'arranges ça; c'est toé qui es le jobbeur c'est d'même que t'arranges ça toé; t'en a vu plusse que ça puis à c't'heure tu voé moins qu'ça, ça saigne pi le gars y'yai fini là, y va mourir. Toujours moé j'ai venu à bout toujours d'y attacher la jambe avec une corde pi j'ai pris d'la graisse là puis je l'ai mis dans la coupure j'lai mis dans la coupure du bonhomme puis j'ai venu à bout d'arrêter le sang: pi j'y ai ben bandé le pied avec du coton des chemises qu'j'ai déchirées y avait pas d'aute chose pi j'là j'avertis au contracteur au jobbeur là de prendre le bateau pi de sortir le bonhomme.

Q. Prendre un bateau?

R. Prendre le bateau qu'y était au bord là. Toujours le bonhomme a eu peur un peu qu'y a été voir le gars du bateau pi qu'a dit ben envoye va l'sortir à souair. Toujours on a embarqué moé pi mon ami puis le gars du bateau puis un autre on a été obligé de casser la glace cinq milles en avant du bateau, c'était à l'automne pour pouvouair s'rende au bord, sur l'aute bord du lac pour prendre le truck. Pi toujours on a fait l'chemin on a cassé la glace avec des pôles, on a arrivé su l'aut'bord, j'ai aidé au bonhomme à débarquer du boat pi y'avait une gang de travaillants mêmement y avait l'agent de d'là. J'le connaissais pas, c'é pas le même, le même camp, vous savez. Y a pris la place au côté du chauffeur j'ai été pi j'ai, je lui ai demandé, j'ai dit veux-tu débarquer j'ai dit mêmement j'te connais pas, veux-tu débarquer pi donner la place au blessé en avant j'ai dit y a le pied beaucoup coupé. Y voulait pas débarquer. Y ont venu cinq, six des gars dans le truck pi ils l'ont débarqué lui. Toujours y ont dit c'est toé qu'y ai avec le blessé, le malade? Y dit oui, c'est toé qui en prends soin. J'ai dit j'le connais pas mais j'va en prendre soin ousqu'on va, jusqu'au village. Toujours je l'ai assis au milieu du truck pi moé j'massis au bord. Ça m'donnait une bonne chance, ça m'donnait le voyage j'étais assis, pi les autres y'étaient toute deboute darrière le truck. Pi là on s'est rendu à la cache pi à la cache là a foulu toujours on a soupé, après l'souper, ben vous comprenez j'voulais descendre moé pi mon ami on voulait descendre on avait laissé le camp là-bas ça nous faisait pas notre affaire pi on avait laissé, pi toujours j'ai été à l'office pi j'ai d'mandé au commis c'qui voudrait bien sortir le blessé pour le rentrer à l'hôpital de Clova, une p'tite hôpital temporaire c'ta près du bord, c'était sur la rive, vous savez, pi toujours là j'ai couru la chance d'em-

barquer en avant du truck pour faire le voyage j'étais pas pire moi avec. Pi toujours le bonhomme quand qu'on est arrivé en bas pour entrer à l'hôpital puis nous autres on a soupé, on a soupé au camp d'la compagnie qui avait au bord pi on a pri l'train pi on a descendu on est r'venu su not chemin on est descendu travailler à Parent. Dans l'Abitibi encore pi toujours là on s'é t'engagé pour couper dans le cyprès, couper des billots de douze pieds dans le cyprès. Toujours on a monté en gros bateau un élévateur qui appelait. Y avait des grosses roues des gros battants dans les côtés pour monter les rapides comme les anciens bateaux qui passaient en Gaspésie. J'avais remarqué ça, ça été les premiers que je voyais avec des grosses padales de même chaque côté. C'étaient plutôt des tugs pour touer les boats. Pi toujours on est arrivé là on ava pris c'te bateau là l'matin on est arrivé là à midi. Pi toujours ça pas faite notre affaire. Le soir on a décidé de prendre le chemin qu'y avait là, un chemin à travers dans le bois on a pris ça le soir nous autres, vous comprenez des jeunes.

Q. Mais pour aller où?

R. Mais pour descendre au village. Pi c'était un chemin que les arbres fermaient toute le chemin, y étaient tous dans le chemin. Pi toujours là on était décidé de s'en r'tourner au Montréal, descendre en bas pi s'en retourner au Montréal. Pi toujours on a arrivé su le lendemain matin, au village.

Q. Marché toute la nuit?

R. On a marché tout la nuit à part de d'ça. On a arrivé en bas mon ami au village là y avait seulement les places de la compagnie les sheds d'la compagnie les stops & places qui appelait. Toujours on a eu à manger là dans la journée pi on a eu notre p'tit peu d'argent qu'on avait eu. . . Non on avait pas d'argent là. On avait note argent qu'on avait faite là-bas mais on n'avait pas faite. On a couché là une nuit, sur le lendemain soir on a pris le passager on avait de l'argent là on a pris le passager pour descendre au Montréal. Sur le passager, là j'ai rencontré mon blessé qui s'avait coupé le pied. Y m'a dit qui pouvait pas faire à rien là, à Clova. Y s'en allait à l'hôpital de Québec. Pi y était assez content d'me vouair vous comprenez qui. . . Bonjour, il m'a serré c'te souair là! Pi là nous autres on a changé de train à Harvey Jonction en descendant pi on a débarqué, on a débarqué à Joliette pi on a monté voir des amis qu'j'avais connus à St-Alphonse de Joliette, j'avais connu ça su l'voyage quand j'avais monté; tout près de l'église de Joliette, tout près de l'église de St-Alphonse de Joliette. Puis y était assez content de nous voir t'sais comment j'avais faite le voyage pi j'leur ai toute conté ça. Pi toujours, là ben j'ai dit on est pas trop net. Ah! mais ça fait rien, j'ai du linge moi, icite, j'vais vous en donner. C'était du monde de bien, cultivait le tabac, qui avait des grands champs. Pi on m'a toute montré ça, du monde bien installé. Y pi vu qui nous avait rencontré sur le voyage y m'dit je vais vous trouver une place pour couper dans l'érable; il nous a montés en arrière de Joliette. Un contracteur, un nommé Morin. On a monté vouair ça. Pi toujours ça pas faite notre affaire, on a travaillé là deux jours ça payait pas on faisait. . . un affaire de 50 cents par jour. Pi toujours y ai venu nous r'conduire en même temps y s'en allait emporter un voyage de bois à Joliette, not' gars là, on a couché à l'hôtel de Joliette, . . . toujours le nom là je m'en rappelle pas. Pi sur le lendemain on a pris l'autobus pi on est dascendu au Montréal.

Q. Est-ce que vous connaissiez quelqu'un à Montréal?

R. Au Montréal, ben y avait mon beau-frère là, ma sœur, qui habitaient là. Là j'ai travaillé . . .

APPENDICE III

DESCRIPTION D'UNE NOCE À BELLE-ANSE

A la fin d'août 1953, une Belle-Ansoise épousait un jeune homme qui habitait à quinze milles de chez elle. Ils se connurent, il y a quatre ans: la mariée a déjà enseigné dans le village où son mari habite et où elle ira vivre après son mariage. Les dernières années, la jeune fille enseignait dans un autre village et le jeune homme travaillait à Gaspé; ils ne se voyaient donc qu'en fin de semaine. Au cours de leurs fréquentations, il y eut des hauts et des bas: comme le fiancé avait la réputation d'être un peu buveur, la mère de la jeune fille le recevait froidement quelquefois. La fiancée tint bon contre vent et marée et triompha de tous les obstacles. Au début de l'été de 1953, elle partit travailler comme fille de table, à un grand hôtel de la Gaspésie, afin de se ramasser assez d'argent pour faire un beau mariage; elle voulait en assumer tous les frais, afin que ses parents ne prétextent pas un manque d'argent pour empêcher le mariage. Pendant son absence, elle n'écrivit pas beaucoup à ses parents; ce n'est que vers la fin de l'été, quand elle eut l'argent en poche, qu'elle leur annonça sa décision. Elle revint à Belle-Anse deux semaines avant le mariage. Les derniers jours du célibat furent consacrés à la préparation des toilettes et au lancement des invitations,— cartes somptueuses,— et aux divers arrangements en vue de la cérémonie religieuse et de la noce. A la maison de la mariée, les préparatifs furent des plus simplifiés; on ne prendrait aucun repas là, mais à l'hôtel. On passa plusieurs soirées, avant le mariage, au dépouillement des cadeaux; les parents et quelques voisins s'assemblaient, le soir, pour admirer les présents; les toilettes de la mariée faisaient aussi l'admiration de la compagnie. On discuta longuement des invitations à faire; qui on inviterait et qui on n'inviterait pas; qui garderait les enfants et qui irait à la noce. Le problème des voitures fut longuement discuté. On décida de ne pas tenir de danse à Belle-Anse parce que plusieurs indésirables y viendraient, même sans invitation, et qu'il y aurait peut-être de la chicane. Quelques voitures commerciales furent louées pour la journée; ce serait pour les membres de la famille; d'autres invités viendraient en voiture et feraient monter des parents et des amis. La fiancée régla aussi la question du déjeuner avec l'hôtelier de Beaurivage, qui servit à déjeuner à la noce.

Le matin du mariage, on se réunit chez les parents de la mariée; tout le monde est nerveux et très occupé. Contrairement à l'accoutumée, personne n'a le temps de rire et de causer. Les parents et les invités arrivent à tour de rôle pour se préparer à prendre le départ avec la mariée pour se rendre à l'église. Bien que quelqu'un ait mentionné, la veille, que selon la tradition le fiancé n'a pas le droit de venir à la maison de la fiancée avant le mariage, le jeune homme fait son apparition quelques minutes avant le départ. Les deux héros sont habillés de neuf et suivent le dernier cri de la mode. Enfin, un cortège d'une douzaine de voitures quitte la maison de la fiancée; les promis voyagent dans des voitures différentes. A l'église, il y a une centaine de personnes, des femmes et des enfants surtout. La plupart des hommes restent à l'extérieur de l'église pour décorer leur voiture de rubans de papier et pour causer. Après la cérémonie, plusieurs personnes viennent féliciter les mariés; on prend une photographie.

Le cortège[1] part de l'église et se dirige vers la maison des parents de la mariée; cette fois-ci, le couple voyage dans la même voiture; les voitures suivent celle de la mariée sans ordre déterminé. En route, les chauffeurs font retentir les klaxons de leurs voitures; les gens viennent aux portes voir le cortège et saluer. Arrivées à la maison, les femmes entrent pour voir les cadeaux de la mariée et pour causer entre elles. La plupart des hommes restent dehors pour causer et boire de la bière; ils se groupent à quatre ou cinq et sortent les provisions que chacun a emmagasiné dans la voiture dont il se servira pendant la journée. Peu après le retour, un violoneux s'amène avec un joueur de guitare électrique; les deux s'installent dans le petit salon avec les mariés et les proches parents. La mère du violoneux,— 78 ans,— danse une «jigue» d'un pas endiablé. Tout le monde applaudit cet exploit. Une enfant de 7 ans lui donne la réplique; on la félicite au milieu de rires et d'éclats de voix. Une jeune fille,— qui-a-travaillé-à-Montréal,— chante des chansons de «cowboy» en anglais. On sert de la bière et du vin; on passe du «sucre à la crème» de fabrication domestique. Le ton de la compagnie s'élève petit à petit, les langues se délient, les interpellations fusent de toutes parts.

A onze heures, la noce quitte la maison de la mariée pour se rendre à l'hôtel de Beaurivage où la mariée reçoit à déjeuner[2]. Les tables sont disposées en fer à cheval. Au centre, le couple et les proches parents; à la table de droite, les parents de la mariée et ses invités; à sa gauche, les parents du marié. Nous sommes à peu près cinquante à table. Pendant le repas, silence presque complet qui contraste avec l'animation qui a précédé; on dirait que les gens sont intimidés de se sentir là, en dehors de leur milieu; pas de discours ni de chant. Après le repas, la noce s'égaie dans l'hôtel; quelques personnes sortent et se promènent dans la cour. Un membre du personnel de l'hôtel accompagne au piano une jeune fille,— la même qui a chanté dans la matinée,— qui chante d'autres chansons de «cowboy»; quelques vieilles femmes écoutent. Les hommes ont recommencé à boire de la bière. Un peu pour créer de l'entrain et juger des réactions, un linguiste en mission à Belle-Anse, sa femme et moi-même, chantons de vieilles chansons à répondre. Nous demandons aux gens de nous donner la réplique; les chansons obtiennent beaucoup de succès. Les gens se rassemblent, chantent et rient. Un vieil homme, paysan d'allure, parent du marié, chanta même «La Belle Françoise». Des femmes de Belle-Anse trouvèrent la chanson et le chanteur tellement comiques que la mère de la mariée doit quitter la pièce pour aller en rire tout son saôul à l'écart.

La noce retourna à la maison de la mariée; on avait décidé qu'une danse, l'après-midi, ne comportait pas les mêmes inconvénients que celles qui se font en soirée. Ce sont les mariés qui ouvrent le jeu, accompagnés des parents des époux. On danse dans la grande cuisine; les danseurs au milieu, le violoneux et le guitariste près de la grande table dans un coin et tout autour de jeunes spectateurs et des femmes. Malgré la relative exiguïté de la pièce, la chaleur d'un samedi de la fin d'août, les nombreuses bouteilles de bière que les hommes ont englouties et le repas de noce plantureux qu'on vient de prendre, on danse avec frénésie. Le choix du partenaire semble indifférent, l'intérêt se centrant exclusivement sur la danse. Le rythme est endiablé et les danseurs tournent

[1] Dans certains villages, comme à Laval-sur-Montmorency, on suit un ordre assez complexe; viennent d'abord les parents de la mariée par ordre de parenté décroissante, ensuite les parents du marié dans le même ordre. Le soir, le marié offrant le repas, l'ordre est interverti, les parents du marié vont devant.

[2] Exceptionnellement, ce repas, bien que pris autour de midi, s'appelle «déjeuner», contrairement à l'appellation courante de «dîner»; le soir on «soupe», comme à l'accoutumée.

à en perdre haleine. Pendant trois heures, d'une heure à quatre, quatre couples se succèdent sans interruption; les musiciens sont épuisés et la noce s'éponge le front. Pendant ce temps-là, les hommes qui ne dansent pas boivent de la bière. Dans une petite chambre, quelques intimes sont réunis et discutent résolument. Le syndicat des bûcherons, à un moment donné, fait les frais de la prise de bec. «Depuis qu'il existe, dit l'un, jamais le bois n'a été si bon marché.» Les autres sont plutôt d'avis que tout le monde devrait faire partie du syndicat, si l'on veut qu'il soit puissant. En discutant ces opinions-là, un adversaire du syndicat laisse tomber le mot de communisme. Un participant déclare: «Le communisme a sauvé le monde, pendant la guerre. J'ai lu ça dans un livre. Les communistes sont opposés aux prêtres qui ramassent tout notre argent; les communistes prennent le parti des pauvres. Je trouve qu'ils ont du bon et qu'on devrait les écouter de temps en temps.» Jamais je n'avais entendu une telle opinion dans la communauté; ces sujets n'avaient jamais même été discutés devant moi.

A partir de 4 heures et demie, c'est le marié qui mène la noce; jusqu'ici, c'était «le côté de la mariée». Un cortège se forme chez la mariée et part en direction des parents des mariés, à 15 milles de là. En route, on s'arrête chez un oncle de la mariée pour quelques minutes. La plupart des chauffeurs ont bu et conduisent dangereusement. Un léger accident survient; deux voitures «se maillent», comme on dit dans ce pays-là; les pare-chocs des deux voitures se sont accrochés. On essaie, mais en vain, de les séparer. Finalement, un garagiste vient les «démailler». Le cortège a été rompu; quelques voitures arrivent à l'hôtel où le marié invite la noce à souper avec une heure de retard. Les conversations sont animées; tout le monde parle de l'accident; on pourrait même recueillir sur place plusieurs variantes de cet accident qui entrera dans la littérature orale de la communauté. Le violoneux arrive enfin et joue quelques airs avant le souper. Le menu est à peu près le même que celui du déjeuner: potage, poulet rôti, pommes de terre, légumes, gâteaux et fruits en conserve. Le souper est toutefois plus gai que le déjeuner; plus de rires, d'histoires et de bière (que les convives ont apportée). Après le repas, la noce se disperse dans l'hôtel; dans le hall où plusieurs personnes se tiennent, on chante. Un boute-en-train, ami du marié, ancien combattant, chante en italien et en français; son répertoire se compose de chansonnettes françaises, qu'il réinterprète à la canadienne pour faire rire les assistants. Un individu veut chanter une chanson à répondre; on réclame des chansons «tout seul».

Finalement, vers neuf heures, la noce quitte l'hôtel pour se diriger chez les parents du marié, à quelque trois milles de là. La soirée se donne dans la maison que les mariés habiteront désormais. Les plus vieux ayant bu trop de bière, la soirée et la danse passent dans les mains des plus jeunes qui s'en donnent à cœur joie. Tout se termine vers deux heures du matin.

Le jour suivant, un dimanche, après avoir assisté à la messe, le couple revint à Belle-Anse passer la journée. Le marié et son beau-père assistèrent à un match de boxe dans l'après-midi. Quand je les visitai, ce soir-là, vers sept heures, on avait déjà soupé; le père de la mariée roupillait dans sa chaise, le marié causait avec sa belle-mère et la mariée lavait la vaisselle. La vie avait repris peu à peu son cours normal.

APPENDICE IV

LA LANGUE PARLÉE À L'ANSE-À-LA-BARBE

(Gascons-Ouest, comté de Bonaventure)

par Gaston Dulong

L'enquête linguistique que nous avons faite à l'Anse-à-la-Barbe en août 1953 a duré près de trois semaines. C'est dire que les résultats que nous présentons dans cette étude sont loin d'épuiser le sujet. Notre expérience nous a démontré que les derniers jours d'enquête, moins fructueux quantitativement que les premiers jours, l'étaient peut-être davantage qualitativement. Nos témoins, devenus de véritables amis, nous disaient en nous revoyant: «L'autre jour j'ai oublié de vous dire telle chose. . .» Et le complément de renseignement que l'on nous donnait était habituellement d'un très grand intérêt.

Cette enquête a été faite à l'aide de notre *Questionnaire* dressé en vue d'un *Atlas linguistique du Canada français*. Mais en sus des questions que contient le questionnaire, nous avons dû questionner sur la pêche, qui joue à Gascons un rôle plus important que l'agriculture. Toujours cependant, nous avons laissé à nos témoins toute la liberté qu'exige une bonne enquête linguistique. C'est en visitant la maison, les granges, la cour, que nous avons posé nos questions, cherchant à faire nommer ou décrire par le témoin la chose ou le travail sur lesquels nous voulions obtenir des renseignements. Pour ce qui est de la pêche, avec laquelle nous étions moins familier, nous sommes allé plusieurs fois au quai causer avec les pêcheurs, les regarder préparer leurs filets, leurs lignes et appâter leurs hameçons; nous les avons accompagnés au large pour les voir «jeter» ou «lever» et, au retour de la pêche, nous les avons regardés habiller leur morue sur l'«étal». Tout ce que nous voyions était pour nous occasion de nous faire décrire par les pêcheurs tout ce qu'ils faisaient.

Nos témoins ont été beaucoup trop nombreux pour qu'il soit utile de les nommer. D'ailleurs nous avons fait de très nombreux recoupements lorsqu'il s'agissait de préciser des notions se rapportant à des choses ou à des usages en voie de disparition.

La langue parlée à l'Anse-à-la-Barbe est un mélange d'acadien et de franco-canadien. Ce mot «mélange» ne doit pas cependant nous induire en erreur. Ni l'acadien ni le franco-canadien ne sont homogènes et bien des mots que l'on croit acadiens se retrouvent dans des localités que l'on classe sans aucune hésitation dans le groupe franco-canadien. Cependant, ce mélange d'acadien et de franco-canadien que l'on retrouve à Gascons, surtout pour ce qui a trait au vocabulaire, confirme tout à fait les dires des généalogistes sur l'origine des Gascons. La phonétique, la morphologie et la syntaxe sont à quelques exceptions près identiques à celles du franco-canadien.

Pour avoir une idée de la langue parlée à Gascons, nous allons en examiner successivement la morphologie, la phonétique, la syntaxe et le vocabulaire en insistant davantage sur ce dernier élément à notre sens le plus important et le plus significatif.

Morphologie

Les principales remarques à faire sur la morphologie de la langue parlée à Gascons se rapportent aux verbes. Toutes les formes verbales qui s'éloignent des formes du français commun sont des formes de verbes qui sont irréguliers. Il s'agit, la plupart du temps, de normalisations de formes.

Aller: ils s'en allent.
Boire: je boivais, tu boivais, il boivait, nous boivions, vous boiviez, ils boivaient.
Dire: vous disez.
Faire: vous faisez.
Jouer: ils jousent. C'est une façon heureuse de distinguer phonétiquement la troisième personne du singulier de la troisième personne du pluriel.
Pondre: elles ponnent.
Teindre: je teindais, tu teindais, il teindait. . .
Participe passé: teindu.
Tordre: je teurs, tu teurs, il ou elle teur. . . Participe passé: teurd.
Vivre: participe passé: vi.

Syntaxe

La syntaxe de la langue parlée à Gascons-Ouest ne comporte aucun trait particulier que nous n'ayions déjà relevé ailleurs. Il s'agit surtout d'archaïsmes syntaxiques. Ces archaïsmes se retrouvent dans les meilleurs auteurs du dix-septième siècle.

Relevons la préposition *à* marquant un rapport de possession, *quant et* au sens de en même temps que ou avec, *d'abord que* au sens de puisque.

Pourraient être classés sous cette rubrique tous les emplois de l'auxiliaire avoir au lieu de l'auxiliaire être devant les verbes intransitifs ou devant les verbes réfléchis. Exemples: il a resté ici deux jours, il s'a cassé une jambe.

Deux traits de syntaxe populaire méritent aussi d'être relevés. D'abord le *si* suivi du conditionnel: si je m'assirais; ensuite l'emploi du présent de l'indicatif au lieu du subjonctif après il faut: il faut qu'il va travailler.

Phonétique

Une première remarque s'impose ici. La langue parlée à Gascons-Ouest se rapproche de l'Acadien par la façon dont le *t* et le *d* sont prononcés lorsqu'ils sont suivis de *i* ou de *u*. Il s'agit d'une prononciation parfaite. Le franco-canadien mouillerait ces phonèmes.

La voyelle *a* se prononce fermée dans un très grand nombre de mots. A titre d'exemples donnons amarre, atoca, hart, quart, part. Dans ces exemples l'*a* est accentué. Mais l'*a* peut aussi être très fermé en position inaccentuée: barrure, badon, amarrer.

L'*a* est généralement très fermé lorsque suivi d'un yod comme dans les exemples suivants: baille, crémaillère, faille, faillette, maille, se mailler, paillasse, taillant. On voit d'après les exemples que cet *a* suivi d'un yod peut être accentué ou inaccentué.

La finale *-oir* se prononce presque toujours *wé*. C'est le cas de rasoir, couloir, crachoir, entonnoir, jouquoir, ourdissoir, . . . etc. Par contre, le *-oi-* intérieur et inaccentué se prononce presque toujours *wè*. C'est le cas de bardoiser, boyarder, poileux,. . . etc. Je n'ai relevé aucun *oi* prononcé *wà*. Il s'agit donc d'une prononciation très archaïque par rapport au français commun. On se rappelle que le *wà* a remplacé le *wè* à l'époque de la Révolution dans le français commun.

On peut relever à Gascons-Ouest des cas de palatalisations du *g* et du *k*. C'est ainsi que aguetter, baguette, gaine, boquet, chouquet, quintal, équipette se prononcent avec un g et un k palatalisés.

Vocabulaire

Le vocabulaire de la langue parlée à Gascons-Ouest est extrêmement riche et la liste de 350 mots que l'on trouvera plus loin ne constitue qu'un échantillonnage.

Ce vocabulaire comprend sans doute un nombre considérable de mots relatifs à la culture, à l'agriculture, mais ce qui a le plus frappé l'auteur de ces lignes, c'est la grande richesse du vocabulaire maritime. Les mots techniques relatifs à la pêche, à la construction des embarcations de pêche se sont conservés avec une remarquable fidélité. Il n'est qu'à lire la *Description géographique et historique des côtes de l'Amérique septentrionale avec l'histoire naturelle du pays* de Nicolas Denys, publiée en 1672, pour s'en rendre compte. Ce vocabulaire maritime s'est d'ailleurs très souvent étendu à des usages terrestres. C'est ainsi que l'on fait des *radoubs* à une maison, que l'on *amarre* un cheval, que l'on *ponte* une écurie. . . etc.

Le caractère conservateur de cette langue se révèle par des mots comme *déconforté* (découragé), *drapeaux* (langes), *halitré* (gercé), *longi* (lent), *sangle* (seul), *sous-voyer* (sous-cantonnier), *tapon* (cheville d'attelage), *trasse* (bûche),... etc. La liste de ces mots qui depuis longtemps ne figurent plus dans les dictionnaires serait très longue.

Le fait que l'on trouve un assez bon nombre d'anglicismes dans la langue parlée à Gascons-Ouest pourrait à première vue infirmer le caractère conservateur de cette langue. Pourtant, à notre sens, il n'en est rien. En effet, il ne faut pas perdre de vue le fait que cette population a été en contact très étroit avec des gens de langue anglaise pendant de nombreuses années. Il y avait à Gascons-Ouest une enclave de langue anglaise qui sera complètement disparue d'ici quelques années. Les derniers enfants de ces gens de langue anglaise vont actuellement à l'école française et parlent le français absolument sans accent étranger. Il est probable que les descendants de ces enfants bilingues seront des unilingues.

Les anglicismes de Gascons-Ouest s'expliquent aussi par le fait que les pêcheurs de cet endroit ont été pendant longtemps sous la coupe de la fameuse firme Robin qui possédait le monopole des pêcheries. Les pêcheurs devaient non seulement louer leurs services à leurs exploiteurs mais leur vendre leurs poissons et se procurer dans les magasins de la Compagnie les articles qu'ils devaient acheter. Cette dépendance d'une firme de langue anglaise explique sans doute un assez bon nombre d'anglicismes relatifs à la pêche.

Ajoutons enfin le fait que depuis déjà plus de cinquante ans, bon nombre d'hommes de Gascons-Ouest vont, chaque hiver, travailler dans des exploitations forestières, pour le compte de compagnies anglaises ou américaines, sous la direction de contremaîtres de langue anglaise. D'où le nombre considérable d'anglicismes relatifs à l'exploitation forestière.

Ces pressions linguistiques n'ont cependant affecté jusqu'ici que le vocabulaire et il semble bien que les pressions maxima sont déjà choses du passé. L'école, la radio, la lecture contrebalancent de plus en plus ces pressions.

Alphabet phonétique

Tous les mots contenus dans le glossaire de cette étude sont écrits en alphabet phonétique. Cet alphabet est celui de Gilliéron et de Rousselot auquel ont été faites quelques modifications. Voici les lettres et les signes qui ont servi à la transcription phonétique.

Lettres françaises. Les lettres, *a, e, i, o, u, b, d, f, j, k, l, m, n, p, r, t, v, z*, ont la même valeur qu'en français.

g = *g* dur (gateau); *s* = *s* dure (*s*a); *œ* = *eu* français (h*eu*r*eu*x); *w* = *ou* semi-voyelle (*ou*i); *y* = *i* semi-voyelle (p*i*ed); *ẅ* = *u* semi-voyelle (h*u*ile); *é* = *e* féminin (j*e*); *h* marque l'aspiration.

Lettres nouvelles. *v* = *ou* français (c*ou*c*ou*); *¢* = *ch* français (*ch*ez).

Signes diacritiques. Un demi-cercle au-dessous d'une consonne indique que cette consonne est mouillée: k̯ (son voisin de k + y), g̯ (son voisin de g + y), n̯ (*gn* français de a*gn*eau).

Les voyelles sans signe de quantité ou de qualité sont indéterminées (tantôt ouvertes, tantôt fermées) ou moyennes: *a* (*a* de p*a*tte), *e* (*e* de p*é*ril), *o*, (*o* de b*o*tte), *œ* (*eu* de j*eu*ne). Les voyelles marquées d'un accent aigu sont fermées: á (*a* de p*â*té), *é* (*e* de chant*é*), ó (*o* de p*o*t), œ́ (*eu* de *eu*x). Les voyelles marquées d'un accent grave sont ouvertes: à (*a* de il p*a*rt), *è* (*e* de p*è*re), ò (*o* de enc*o*re), œ̀ (*eu* de p*eu*r). Les voyelles surmontées d'un tilde sont nasales: ã (*an* de s*an*s), ẽ (*in* de v*in*), õ (*on* de p*on*t), œ̃ (*un* de l*un*di). Suivies de deux points, les voyelles sont longues: *a*:, *i*:, etc.

Il n'y a pas de lettres muettes dans la prononciation figurée; chaque son n'est représenté que par une lettre, et chaque lettre ne représente qu'un son.

ABRÉVIATIONS ET RÉFÉRENCES

ALF: *Atlas linguistique de la France*, publié par J Gilliéron et E. Edmont, Paris, Champion, 1902-1912. (Les numéros renvoient aux cartes.)

FEW: *Französisches etymologisches wörterbuch* de Walther von Wartburg, en cours de publication depuis 1922. L'auteur en est à la lettre *P*.

Carbonneau: Hector Carbonneau. Cet auteur a publié depuis 1944 cinq études sur le vocabulaire des Îles-de-la-Madeleine.

Carbonneau I: *Le parler des Madelinois*, Mémoires de la Société royale du Canada, section I, 1944, pp. 49-66.

Carbonneau II: *Les archaïsmes du parler madelinois*, Mémoires de la Société royale du Canada, section I, 1945, pp. 19-38.

Carbonneau III: *Nos vieilles façons de dire aux Îles-de-la-Madeleine*, Archives de Folklore, vol. III, 1948, pp. 83-107.

Carbonneau IV: *L'odyssée d'un vieux verbe*, Revue de l'Université Laval, vol. II, mai 1948, pp. 798-811. Tiré-à-part avec pagination différente, 16 pages.

Carbonneau V: *Le parler qu'il ne faut pas laisser mourir*, Liaison, vol. III, 1949, pp. 3-15 et 84-97.

Geddes: *Study of an Acadian-French dialect spoken on the North Shore of the Baie-des-Chaleurs*, par James Geddes, Halle, Niemeyer, 1908.

Gl: *Glossaire du parler français au Canada*, par La Société du Parler français au Canada, Québec, 1930.

Hubert: *La langue française aux Îles-Madeleine*, par Paul Hubert, *Deuxième Congrès de la langue française au Canada* (1937), Mémoires, tome I, pp. 54-75, Québec, 1938.

Poirier: *Glossaire acadien*, par Pascal Poirier, publié dans le journal *L'Évangéline* depuis juin 1952 par le Père René Baudry. Ce glossaire, arrêté à la lettre *P*, sera continué sous peu et sera réuni en un volume dont le premier fascicule (A-C) a été imprimé en 1953.

Nous avons indiqué la référence à L'*Atlas linguistique de la France* chaque fois que le mot relevé figure dans cet Atlas. Même chose pour le Dictionnaire étymologique de von Wartburg qui est un instrument de travail de première valeur pour tous ceux qui s'occupent de dialectologie française.

Nous avons dû, pour les articles d'Hector Carbonneau, donner la page où le mot que nous signalons a été étudié, car les mots que cet auteur a relevés aux Îles-de-la-Madeleine ne sont pas présentés par ordre alphabétique.

A remarquer que Carbonneau, Geddes, Hubert et Poirier ont étudié l'acadien alors que le *Glossaire du Parler français au Canada* représente le franco-canadien, celui de la province de Québec.

En tenant compte de cette distinction, nous arrivons aux conclusions suivantes: des quelque 350 mots de notre lexique, environ 165 ne figurent ni au Glossaire ni dans les lexiques acadiens; environ 45 ne figurent qu'au Glossaire; environ 50 ne figurent que dans les lexiques acadiens; environ 55 figurent en même temps au Glossaire et dans les lexiques acadiens. Ou encore, 165 mots environ ont été relevés pour la première fois, environ 100 figurent au Glossaire et environ 105 figurent dans les lexiques acadiens.

Abcès (s. f.) absè
Ce mot a été relevé dans l'expression *abcès chaudes*, au lieu de *chauds*. Dans la langue populaire, les mots commençant par une voyelle se prêtent souvent à un changement de genre.

Accrocheter (v. tr.) akròȼté
Accrocher. Ex.: J'ai accrocheté mon chapeau à un clou.
Gl. et Poirier.

Agotter, s' . . . (v. réfl.) s'agòté
Terme de pêche. Se dit d'une morue prise par un *croc* (hameçon) qui s'est accroché à son *gau* (estomac). Ex.: Cette morue a été trop gourmande, elle s'est agottée.
Poirier donne *s'engotter* avec référence à Nicolas Denys.

Aguetter (v. tr.) ayèté
Guetter, surveiller. Ex.: Lorsqu'on bat le grain avec une batteuse mécanique, il faut qu'un homme aguette les minots.
Gl.

Aguetteur (s. m.) ayètœr
Se dit de celui qui est préposé aux minots, qui aguette les minots. Ce substantif de même que le verbe qui précède ont été donnés comme vieux.

Allant, se tenir en allant . . . (expression verbale)
Réussir à rencontrer ses dépenses, à boucler son budget.

Alumelle (s. f.) alumèl
Lame (de couteau, de canif). Ex.: Je me suis acheté un canif à deux alumelles.
Il s'agit de l'agglutination de la voyelle *a* de l'article *la*.
Synonyme: lumelle.
ALF: 749.
Geddes, Gl., Poirier: allumelle.

Amarre (s. m.) amá:r
Ce terme maritime s'emploie pour désigner tout ce qui sert à attacher. Ex.: L'amarre de mon cheval s'est brisée.
A remarquer que ce mot est féminin dans la langue commune. Le changement de genre s'explique par le fait que le mot commence par une voyelle.
Geddes et Poirier.

Amarrer (v. tr.) amá:ré
Attacher. Ex.: Amarrer un cheval, une vache, les lacets de ses souliers.
ALF: 723 (376, 476), 65 (476, 535, 399, 398, 397, 361).
Geddes, Gl. et Poirier.

Amets (s. m. pl.) amè
Points de repère quelconque dont se servent les pêcheurs pour localiser l'endroit où ils ont tendu leurs lignes. Ces points de repère sont habituellement un clocher, un cap, une grange . . .
Gl. et Poirier.

Amoureux (s. m.) amvrœ
Bardane, rapace; capitule ou tête florifère de la bardane.
Geddes, Poirier et Hubert.

Animau (s. m.) animo
Animal, surtout en parlant d'une bête à cornes. Ex.: Ton animau est dans mon champ, tu viendras le chercher.
Gl. et Poirier.

Apothiquer (v. tr.) apotiké
Hypothéquer. Ex.: Un Tel a apothiqué sa terre pour s'acheter une auto.
Gl.

Arranger (v. tr.) arãjé
Châtrer. Ex.: Arranger des petits cochons, un chien.
Synonyme: trimer.
Gl. et Poirier.

Arrime (s. f.) arim
Tas de morue de quatre pieds de largeur, de quatre pieds de longueur et de trois pieds de hauteur. C'est pour la saler et avant de la faire sécher que l'on fait des arrimes de morue.
Gl. et Poirier.

Assisa (s. m.) asizá
Siège dans une barque de pêche.
Ce mot est évidemment de la même famille que le verbe asseoir, en vieux français assir.

Atiner (v. tr.) atiné
Taquiner, chercher à faire fâcher. Se dit en parlant des personnes et des animaux. Ex.: Cesse donc d'atiner Jean-Paul.
Ce mot se trouve dans Godefroy.
Synonyme: endêver.
Poirier.

Atoca (s. m.) atoká, atvká
Canneberge, airelle des marais. *Vaccinium macrocarpos* et *V. Oxycoccos.*
Synonyme: pomme de prée.
Geddes, Gl. et Poirier.

Avançon (s. m.) aṽəsõ
Ce mot se trouve dans le Littré et dans le Larousse du XX[e] siècle mais avec une définition qui manque de précision. Il s'agit d'une petite allonge fixée au maître filin d'une ligne de fond pour y disposer les *crocs* (hameçons). Ces allonges ont un pied et demi de longueur et sont distantes les unes des autres d'environ quatre pieds.

Aveindre (v. tr.) aṽẽd
Ce verbe s'emploie au sens d'arracher (les pommes de terre). Ex.: J'ai commencé à aveindre mes pommes de terre. A remarquer que c'est avec une charrue ou une herse que l'on peut *aveindre* les pommes de terre; quand on emploie une pioche pour faire ce travail, on *dégrade* alors les pommes de terre.
Geddes donne awẽdu, le Gl. aveindre et aouindre, Poirier aouindre et Carbonneau (II, p. 36) aveindre et enveindre.

Badon, avoir . . . (expression verbale) bá:dõ
Cette expression se réfère à une coutume ancienne où il était permis de faire paître les animaux dans tous les champs. Mon témoin me dit qu'on devait laisser toutes les barrières ouvertes lorsque les récoltes étaient engrangées. La fin de cette coutume remonterait à une cinquantaine d'années. Ex.: L'automne, les animaux avaient badon.
Le Gl. donne bandons.

Bagosses (s. f. pl.) bagòs
Salopettes. Ex.: N'oublie pas de mettre des bagosses pour aller habiller la morue.
Aujourd'hui, les bagosses sont faites de toile. Autrefois, elles étaient sans doute d'étoffe de coton blanc ou d'étoffe du pays comme le laisse sous-entendre le Gl.

Baguette (s. f.) bagèt
Il y a deux façons d'embouveter de la planche: rainure et languette ou bien languette rapportée et deux rainures. C'est cette languette rapportée qui s'appelle baguette. Ces baguettes se voient encore dans les anciennes maisons.

Baille (s. f.) bá:y
Cuve en bois pour recueillir l'eau de pluie. Littré et Larousse définissent ce mot: terme de marine; baquet qui sert à des usages divers sur les vaisseaux.
FEW: bajula; ALF: 375.
Geddes, Carbonneau (II, p. 38).

Balestron, voile à . . . (s. f.) balèstrõ
Baleston, livarde. Perche servant à tendre la voile d'une embarcation.
Gl.

Balier (v. tr.) balgé
Balayer.
FEW: ˣbanatlo, ALF: 109.
Geddes, Gl., Poirier, Carbonneau (I, p. 63).

Baliures (s. f. pl.) balgur
Balayures.
Gl., Poirier, Carbonneau (I, p. 63).

Baquet (s. m.) bá:k̲èt
Récipient en bois dont on se servait autrefois pour vider le *lussa* de l'embarcation de pêche dans lequel s'amassait l'eau.

Barachois (s. m.) bara¢wé, bara¢wè
J'emprunte la définition de ce mot à J. Rousseau, *Le Canada Français*, tome XXII, p. 817: Petit port naturel peu profond, ou lagune, marécageuse ou non, sur le littoral de la mer ou d'un golfe et séparé de la nappe d'eau principale par une barre de sable et de gravier (dans le Québec oriental: *banc*) et communiquant avec elle par un étroit goulet (Québec oriental: *passe*).
Gl., Poirier Carbonneau (V, p. 13).

Baratton (s. m.) baratõ
Batte à beurre; bâton qui est terminé par une croix ou par un disque ajouré et dont on se sert pour battre la crême dans la baratte à piston.
Poirier donne ce mot qu'il écrit baraton.

Bardache (s. m.) barda¢
Ce terme m'a été défini: homme qui n'est ni homme ni femme. Le Larousse du XX[e] siècle est plus explicite: homme qui se prête à l'égard d'un autre homme à des complaisances contre nature.
Le mot est donné comme vieux par Larousse et par Von Wartburg.

Bardoiser (v. tr.) bardwèzé
Couvrir de bardeaux de cèdre un toit ou un mur.
Hubert donne bardotter.

Barge (s. f.) barj
Embarcation de pêche à moteur et mesurant environ trente pieds de longueur.
La barge est différente du *botte* et du *flat*.
Poirier, Hubert, Carbonneau (I, pp. 56 et 60).

Bargot (s. m.) bòrgo
Cornet d'écorce de bouleau dont on se sert pour appeler les orignaux.
Geddes donne beurgo, le Gl. bourgot et Poirier borgo.
Le mot français burgau est à l'origine du bourgot (porte-voix), le mollusque ainsi désigné ayant sans doute servi à l'origine comme bourgot. (Cf. J. Rousseau, Ethnobotanique et Ethnozoologie gaspésiennes, *Archives de Folklore*, 3, 1948, pp. 51-64.)

Barrure (s. f.) bá:rur
Cloison qui sépare deux stalles dans une étable ou dans une écurie.
Gl., Poirier.

Basoné (adj.) bàzòné
Moucheté, dont la figure est marquée de taches de rousseurs.

Basone (s. f.) bàzòn
Rousseur. Ex.: Il a la figure remplie de basone.

Battoir (s. m.) batwèr
Battoir, palette pour battre le linge. Ce mot est donné ici simplement à cause de sa prononciation.
ALF: 116.
Gl., Poirier.

Batture (s. f.) batur
Partie du rivage asséchant à marée basse et couverte d'herbes marines.
Gl., Poirier.

Bec (s. m.) bèk
Visière de casquette.
A l'Anse-à-la-Barbe, le mot bec signifie aussi colline, coteau. Ex : Un tel s'est construit une maison sur le bec à Isaac.
FEW: beccus.

Bêche-tête, à . . . (expression adverbiale) bèṣ-tèt
Tête-bêche. Cette expression est à rapprocher de *blanc-gelée* et de *mort-ivre*.

Bélée (s. f.) bélé
La définition de Littré et de Quillet ne couvre pas l'acception de ce mot à l'Anse-à-la-Barbe. Corde à laquelle est suspendue par des haubans de huit pouces de longueur et distants de six pouces les uns des autres, la *rets* (ré) dans laquelle les harengs iront *se mailler*.

Béquer (v. tr.) béké
Donner un baiser, un *bec*. Ex.: Viens béquer ton grand-papa mon petit garçon.
ALF: 106 (Bec au sens de baiser).

Berçoir (s. m.) berswèr
Patin (de chaise berceuse).
Synonymes: chanteau, ronneur.

Bille (s. f.) biy
Billet de banque. Ex.: Je n'ai qu'une bille de dix piastres.
Carbonneau (IV, pp. 810 et 15).

Blaise (s. f.) blèz
Entaille faite à un arbre pour tracer un chemin. Ex.: Si tu ne veux pas t'égarer, fais des blaises de chaque côté de ta route.
Ce mot vient de l'anglais, blase.

Blaiser (v. tr.) blèzé
Faire des entailles aux arbres pour reconnaître son chemin.
Vient de l'anglais, to blase.

Blanc-gelée (s. f.) bla-jélé
Gelée blanche. Ex : Il y a eu de la blanc-gelée la nuit dernière.
Ce mot est de même formation que grand'messe, grand'rue.

Blaquebière (s. f.) blakbyèr
Rubus chamaemorus. Cf. J. Rousseau, Ethnobotanique d'Anticosti, *Archives de Folklore*, I, 1946, pp. 60-71.
Gl., Hubert, Carbonneau (I, p. 56; III, p. 105; IV, pp. 803 et 8). Ces deux derniers écrivent plaquebière.

Bloque (s. f.) blòk
Sommier de traîne (voiture d'hiver).
En français, bloc peut avoir le sens de billot de bois, mais ce mot est masculin. Il s'agit vraisemblablement d'un emprunt à l'anglais, block.

Bobe (s. m.) bòb
Poisson artificiel de plomb dont la gueule est munie de deux *crocs* (hameçons). On s'en sert pour pêcher la morue à la ligne.
D'où *bober*, c'est-à-dire pêcher avec un bobe.
Ces deux mots viennent de l'anglais, to bob.

Bocson (s. m.) boksõ
Scie dont la lame, longue de trois à quatre pieds, est montée sur un cadre en fer.
Vient de l'anglais.
Synonyme: sciotte (vieux).

Bœufier (s. m.) bœfyé
Boucher. Ex.: N'oublie pas d'arrêter chez le bœufier pour acheter deux livres de saucisson.

Boitte (s. f.) bwèt
Tout ce qui sert d'appât dans la pêche.
Geddes, Poirier.

Boitter (v. tr.) bwèté
Appâter, garnir d'appât.

Bordée (s. f.) bordé
Forte tombée de neige. Une petite tombée de neige s'appelle *brouillard*.
Geddes, Gl., Poirier.

Bordine (s. f.) bordin
Vessie de cochon dont on se sert pour faire une blague à tabac.

Botte (s. m.) bòt
Embarcation de pêche à moteur longue d'environ dix-huit pieds.
Ce mot vient-il de l'anglais? Il ne semble pas car nous aurions alors un *o* long et fermé.
Gl., Poirier, Hubert, Carbonneau (I, p. 63).

Boucaner (v. intr.) bukàné
Fumer. Ex.: Un poêle qui ne *hale* pas boucane.
FEW: boucacoui.
Geddes, Gl., Poirier.

Bouchure (s. f.) bušur
Toute espèce de clôture. Ex.: Il faut refaire la bouchure du jardin.
FEW: ˣbosk-.
Gl., Poirier, Hubert. (Ce mot qui semble typiquement acadien se retrouve tout autour du golfe Saint-Laurent, même à Terre-Neuve.)

Boueille (s. f.) bwè:y
Bouée.
Geddes donne ce mot avec exactement la même prononciation.

Bougorne (s. f.) bugorn
Bûche de bois qu'on ne parvient pas à fendre.
Le Gl. donne à bokorne un sens apparenté à celui-là.

Boyarder (v. tr.) bwèyardé
Transporter au moyen d'un boyart. Le *boyart* étant une espèce de baquet muni de bras à l'avant et à l'arrière et servant à transporter la morue.

Branco (s. m.) brãko
Cheval sauvage, non apprivoisé.
Ce mot viendrait du Mexique par l'intermédiaire des États-Unis.

Bricole (s. f.) brikòl
Bretelle qui soutient le pantalon, la culotte.

Brider (v. tr.) bridé
Conduire une jument à l'étalon Ex.: Je me propose de faire brider ma jument cet été.
Vient de l'anglais, to breed.

Brocher (v. tr.) bròšé
Réparer les trous faits aux *rets* (ré) servant à prendre les harengs.
Ex.: Je vais brocher deux trous à ma rets.
Hubert donne à brocher le sens de tricoter.

Brocheter (v. tr.) bròȼté
Anneler un cochon en lui passant un anneau dans le groin.
Le Gl. donne brocher.

Brousse (s. f.) brʊs
Branches de sapin placées sur les *vigneaux* (tables en treillis) et sur lesquelles on faisait sécher la morue.
Aujourd'hui, la brousse est remplacée par un treillis métallique.

Broutage (s. m.) brʊtàj
Herbes que l'on dispose autour des pièges à lièvres, des collets. Ce substantif est formé sur le verbe brouter: manger de l'herbe.

Brûlé (s. m.) brulé
Brûlis, portion de forêt incendiée.
Gl., Poirier.

Cabouron (s. m.) kàbʊrṏ
Petite colline, monticule. D'où *cabouronneux, -euse* (rempli de cabourons).
Synonyme: bec
Gl.

Cage (s. f.) kàj
Pile de bois disposée en échiquier, par carrés alternés. On dit que ce bois est *cagé*.
Gl., Poirier.

Caille (s. f.) kày
Rocher à fleur d'eau, particulièrement dangereux pour les embarcations.
FEW: caljo-.

Calabache (s. f.) kàlàbàȼ
Nom que l'on donne à une pipe très longue dont le tuyau recourbé peut avoir jusqu'à trois pieds de longueur.

Calvette (s. f.) kalvèt
Ponceau.
Vient de l'anglais, culvert.
Gl.

Cambuse (s. f.) kã̈buz
Poêle grossier. Récipient en tôle dans lequel on fait du feu sur une embarcation de pêche.
Gl.

Cani (adj.) kani
Moisi, chanci, qui commence à pourrir. Ex.: Ce piquet est cani.
Littré donne ce mot comme terme de marine.
Gl.

Canir, se (v. réfl.) kanir
Moisir, pourrir. Ex.: Le sapin se canit rapidement.

Carestau (s. m.) karèsto
«Soulier sauvage», en peau non tannée, fait avec le jarret d'un chevreuil ou d'un jeune bœuf, le poil en dehors.
Geddes a relevé karisto et Poirier canisteau. Il s'agit sans doute d'un mot d'origine sauvage.

Carette (s. f.) karèt
Cadre rudimentaire sur lequel les pêcheurs enroulent le filin qui servira à réparer leurs lignes de pêche.
Hubert a relevé garette.

Casser (v. tr.) ká:sé
Moudre de l'avoine, de l'orge. Le résultat s'appelle cependant de la moulée.

Cavreau (s. m.) kavro
Armoire sous un escalier dans laquelle on met le bois de poêle ou dans laquelle on range les chaussures. En langage maritime, un cavreau est une soute supplémentaire pour les provisions du commandement.
Gl., Poirier donne caveau.

Cayen (s. m.) kàyẽ
Acadien. Ex.: Les Cayens de la Baie ne parlent pas comme nous.
Geddes, Gl.

Cendre
Les personnes âgées rappellent volontiers qu'autrefois la cendre de bois franc remplaçait le soda à pâte pour la confection de la galette. On ébouillantait cette cendre avant de la mélanger à la pâte.

Chaculot (s. m.) ¢akulo
Sobriquet que l'on donne au dernier-né dans une famille. Par extension, semble-t-il, le mot chaculot est appliqué à un dix onces d'alcool. Hubert donne jaculot et culot au sens de cadet.

Chalin (s. m.) ¢alẽ
Éclair de chaleur. Ex.: Il y a des chalins ce soir, il fera chaud demain.
FEW: ˣcalina
Gl., Poirier, Hubert, Carbonneau (I, p. 61; IV, pp. 803 et 8; V, p. 84).

Chaliner (v. intr.) ¢aliné
Éclairer (en parlant d'éclairs de chaleur).
Poirier, Hubert, Carbonneau (I, p. 61; IV, pp. 803 et 8).

Chanteau (s. m.) ¢ãto
Patin d'une chaise berceuse.
Synonymes: berçoir, ronneur.
FEW: canthus. Les Jerseyais disent cantiau.
Gl.

Chapissure (s. f.) ¢apisur
Laine provenant de vieux lainages que l'on a défaits. Ex.: J'ai assez de chapissure pour me tisser une couverture.

Chemin du roi (s. m.) ¢mẽ du rwè
On appelle ainsi le chemin qui longe la baie des Chaleurs. On dit aussi chemin royal.
Gl.

Cheval (s. m.) jwàl
Ce mot est consigné ici à cause de sa prononciation. Il est à remarquer qu'à l'Anse-à-la-Barbe, on commande aux chevaux en anglais, tout comme chez les Acadiens en général.

Chicot (s. m.) ¢iko
Arbre mort, encore en place, et réduit au tronc avec quelques branches ou quelquefois réduit à une partie du tronc seulement.
Poirier.

Chien (le) jaune est arrivé.
Allusion à l'état de grossesse d'une femme. C'est ce que l'on dira en voyant passer une femme enceinte.

Chienne (s. f.) ¢yèn
Espèce de traîneau n'ayant que deux sommiers et servant à transporter des billes de bois de douze ou quinze pieds de longueur.

Chiennetée (s. f.) ¢yènté
Chiennée, portée d'une chienne.
Gl.

Chiffer, se (v. réfl.) ¢ifé
Se râper en parlant d'un cordage qui frotte contre une pierre.
Ce verbe est à rapprocher du verbe *échiffer* qui se trouve au Gl.
FEW: chip.

Chouquet (s. m.) ¢uké
Autrefois, billot placé sur une pierre et qui supportait la sole de la grange. Lorsque ce billot aurait été trop long pour assurer une parfaite solidité, on faisait un chouquet *cagé*. Au jourd'hui, pilier en ciment supportant la sole d'une grange.

Ciré (s. m.) siré
Paletot imperméable que revêtent les pêcheurs quand il pleut.
Gl.

Ciroučne (s. f.) sirwèn
Emplâtre, ciroène (s. m.)
Gl., Poirier à cirouanne.

Clabord (s. m.) klabòr
Planches imbriquées servant au revêtement d'une maison.
Synonyme: clin.
Vient de l'anglais, clapboard.
Gl.

Clin (s. m.) klẽ
Même sens que le mot précédent. Il s'agit d'un terme maritime employé à des usages terrestres.
FEW: klink.
Poirier.

Clion (s. m.) kliyõ
Petite barrière à claire-voie servant à l'usage des piétons.
FEW: ˣcleta.
Hubert donne clayon.

Clos (s. m.) klo
Désigne tout terrain entouré d'une clôture et dans lequel on envoie paître les animaux.
Gl.

Clouter (v. tr.) klʋté
Clouer. Ex.: Clouter une planche à une barrière.
Gl.

Combe (s. m.) kõb
Chevron.
Geddes.

Coque-rome (s. m.) kòk-ròm
Lorsque la Compagnie Robin avait le monopole des pêcheries en Gaspésie, elle logeait les pêcheurs à ses gages dans des cabanes pouvant contenir chacune neuf hommes.
Vient de l'anglais, cook-room.

Cordonner (v. intr.) kordoné
Pratiquer chez soi le métier de cordonnier en confectionnant des chaussures, en les réparant. Ex.: Les gens ne cordonnent plus aujourd'hui.

Cosse (s. f.) kó:s
Cosse, enveloppe à deux valves qui renferme les graines des légumineuses.
Gl.

Courbe (s. m.) kʋrb
Terme de marine. Ce mot est cependant féminin en français.

Couti (adj.) kuti
Pourri (en parlant du bois).
Gl., Poirier et Hubert donnent coti.

Couvreux (s. m.) kuvrœ́
Bœuf mâle servant à la reproduction. Celui qui couvre la femelle. Dans ce sens, couvrir est français.

Croc (s. m.) kro
Hameçon. Ce sens est une spécialisation du sens français.
Gl.

Croque (s. m.) kròk
Tuyau de grès que l'on place dans les rigoles pour y faire passer l'eau. Vient de l'anglais, crock.

Crossigne (s. f.) kròsin
Passage à niveau.
Vient de l'anglais, crossing souvent employé au lieu de railway-crossing.

Déchausser (v. intr.) déćósé
Se dit d'un cheval dont le sabot se fend et finit par tomber.

Déclareur (s. m.) déklàrœr
Se dit d'un mouchard à l'école.
Synonymes: rapporte-pet', licheur.

Déclinage (s. m.) déklinàj
Partie d'un bardeau exposée à l'air. A l'origine, terme maritime.
Synonyme: découvert.

Déconforté (adj.) dékõforté
Triste, découragé. Ex.: Depuis la mort de son fils, il est tout déconforté.
Ce mot ne s'emploie plus dans le français commun.
Carbonneau (I, p. 58).

Découvert (s. m.) dékuvèr
Synonyme de déclinage (voir supra).

Défricheur de parenté (expression substantive)
Nom appliqué à celui qui, dans une paroisse, réussit à démêler tous les liens de parenté qui existent entre les individus.

Dégotter (v. tr.) dégòté
Enlever au moyen d'un ***dégotteur*** le ***croc*** qui s'est accroché au ***gau*** de la morue.

Dégotteur (s. m.) dégòtœr
Bâton pointu dont on se sert pour ***dégotter*** une morue.

Dégrader (v. tr.) dégradé
Arracher (des pommes de terre) au moyen d'une pioche.

Demoiselle (s. f.) demwèzèl
Branches de sapin mêlées à la terre dont on se sert pour construire un barrage.
Carbonneau (V, p. 13).

Désamain (adj.) dézàmẽ
Incommode, désavantageux, d'un accès difficile.
Gl., Hubert.

Déserrer (v. tr.) dézèré
Défricher, abattre les arbres, faire un ***désert.***
Gl., Hubert à déserter.

Désert (s. m.) dézèr
Partie de forêt défrichée, éclaircie.
Gl., Poirier.

Devanteau (s. m.) dvãto
Tablier imperméable que mettent les pêcheurs qui habillent la morue.
Poirier, Hubert.

Djiguer (v. tr.) djigé
Pêcher le *squid* ou l'encornet avec une *tarlute* ou un *djigueur*.
Vient de l'anglais, to jig.

Djigueur (s. m.) djigœr
Morceau de plomb garni d'épingles dont on se sert pour pêcher l'encornet.
Synonyme: tarlute.

Dompte (adj.) dõt
Dompté. Ex: Un Tel a un cheval dompte à vendre.
Cet adjectif est à rapprocher de trempe (trempé).
Carbonneau (IV, pp. 800 et 5).

Douiller (v. tr.) duyé
Rouler un câble sur le pont d'une embarcation pour l'empêcher de se mêler.

Doyée (s. f.) dwèyé
Mesure de longueur: la longueur d'un doigt de la main, habituellement de l'index.
FEW: digitus.

Doyot (s. m.) dwèyo
Doigtier. Espèce de fourreau en forme de doigt dont on revêt un doigt malade.

Drapeau (s. m.) dràpo
Lange pour bébé. A remarquer qu'à l'origine, drapeau est un diminutif de drap, venant d'un latin *ˣdrappellum*. Le sens actuel de drapeau ne remonte qu'au 16[e] siècle.
Poirier, Hubert.

Écardon (s. m.) ékardõ
Brin de laine lorsque l'on tisse au métier.
Geddes, Poirier, Hubert, Carbonneau (I, p. 59).

Écœurer (v. tr.) ékœré
Taquiner quelqu'un.

Édrôler (v. tr.) édrólé
Ébrancher, couper les branches d'un arbre qu'on vient d'abattre. En Anjou, une trôle ou traule est une perche, un bâton. Ce verbe est sans doute le résultat d'un verbe ex-trabellare, trabellare étant formé sur trabem, poutre.

Emmuler (v. tr.) ãmulé
Mettre en *mule*, c'est-à-dire en meule, en parlant du foin.

Endéver (v. tr.) ãdèvé
Taquiner. A remarquer que ce mot est vieux, nous a-t-on dit.
Synonyme: atiner.
Poirier.

Endoyer (v. tr.) ãdwèyé
Mesurer la longueur des doigts d'un gant que l'on tricote.

Enfant des épinettes (expression substantive)
Euphémisme pour bâtard. Allusion au lieu de rendez-vous de ceux à qui il arrive un accident.

Enforer (v. tr.) ãfòré
On enfore des foies de morue dans des *gaus*, les foies servant de farce.
A remarquer que la farce se dit fòr.

Éparer (v. tr.) épá:ré
Étendre, épandre. Ex.: Éparer du linge sur une corde, du fumier dans un champ.
Poirier, Hubert, Carbonneau (I, p. 58).

Éparoir (s. m.) éparwé
Branche fourchue fichée en terre et à laquelle les pêcheurs accrochent leurs filets pour les faire sécher.

Épurer (v. tr.) épuré
Épurer un torchon, c'est le tordre pour en faire sortir l'eau.

Équipette (s. f.) ékipèt
Petit compartiment d'un coffre, destiné à recevoir les menus objets.
Gl., Hubert.

Érupiaux (s. m. pl.) érupyo
Oreillons.
Gl.

Escarveau (s. m.) èskarvo
Échafaudage construit autour d'une maison dont on veut bardoiser les murs.

Esherber (v. tr.) ézarbé, ézerbé
Sarcler, enlever les mauvaises herbes.
Geddes, Hubert, Carbonneau (I, p. 61; V, p. 84).

Espérer (v. tr.) èspéré
Attendre. Ex.: Hier, je t'ai espéré toute la journée.
Gl., Carbonneau (V, p. 94).

Faillette (s. f.) fá:yèt
On dit le mois de la faillette pour le mois de juillet, mois pendant lequel la *boitte* manque.
Synonyme: le mois jaune.

Faillure (s. f.) fá:yur
Faille.

Famouché (s. m.) famvʧé
Nom d'un oiseau de proie que je n'ai pas pu identifier.

Fani (s. m.) fani
Fenil.
Gl., Geddes.

Faucheuse (s. f.) fóʧœz
Ce mot est tout à fait français. Je le relève parce que partout ailleurs où j'ai fait des enquêtes on dit moulin à faucher.

Faux pas (s. m.) fo pá
Fausse-couche. Ex.: Une Telle a fait un faux pas.
Il s'agit d'une métonymie qui constitue en même temps un euphémisme.

Fayot (s. m.) fàyo
Fèves.
Geddes, Poirier, Hubert, Carbonneau (III, p. 102).

Fide (s. f.) fid
Moulée que l'on donne aux cochons, avoine que l'on donne aux chevaux.
Vient de l'anglais, feed.

Filer (v. intr.)
Ronronner en parlant du chat.

Fiouse (s. f.) fyvz
Vesse.

Flate (s. m.) flat
Embarcation à rames mesurant environ onze pieds de longueur.
Geddes, Gl., Carbonneau (IV, pp. 799 et 4).

Fouetter (v. tr.) fwèté
Attacher le bout d'un câble que l'on vient de couper pour empêcher les torons de se défaire.

Fourreau (s. m.) fvro
Verge, organe du mâle (en parlant des êtres humains).
Synonymes: petit bras, guenin.

Frásil (s. m.) frá:zi
Petits cristaux de glace flottant à la surface de l'eau ou entraînés dans sa masse.
Geddes, Gl., Poirier, Hubert.

Fringuer (v. intr.) frẽgé
Courir, sauter, s'amuser (en parlant des enfants).
Le Gl. ne donne que le substantif fringue.

Fripée (s. f.) fripé
Terme d'argot synonyme de dollar. Ex.: Pourrais-tu me prêter une fripée?

Gaillardé (adj.) gàyardé
Se dit du bois qui resserre, par conséquent difficile à scier.

Gaine (s. f.) gèn
Rainure dans laquelle s'emboîte la languette dans le bois embouveté.

Gáter de l'eau (expression verbale) gáté d'l'o
Euphémisme pour uriner.

Gau (s. m.) go
Estomac de la morue. Sur ce mot sont formés *engotter*, *dégotter*, *dégotteur*.

Gavourne ou *cavourne* (adj.) gavvrn, kavvrn
Creux. Ex.: Quand la terre est gelée, elle sonne gavourne si on la frappe avec le pied.
Ce mot vient du Poitou.

Gelauder (v. intr.) jlódé
Geler légèrement. Ex.: Il a gelaudé la nuit dernière.
Gl., Carbonneau (I, p. 60).

Godet (s. m.) gòdè
Châssis de scie en forme d'arc, fait avec le tronc flexible d'un jeune arbre.
Gl.

Gogue (s. f.) gòg
Estomac d'une bête à cornes (le deuxième) dont l'intérieur est tapissé de lamelles entre-croisées.
On *enfore* ces gogues pour les manger.

Gorlèze (s. f.) gorlèz
Femme de mœurs légères, putain.

Gosse (s. f.) gòs
Testicule (d'animaux ou d'êtres humains).
Gl.

Gouger (v. tr.) gvjé
Aplanir un plancher avec une herminette. En français, on gouge avec une gouge.

Gricher (v. intr.) griçé
Grincher, crisser. Ex.: Gricher des dents.
Gl., Poirier.

Guenin (s. m.) génẽ
Membre viril.
Synonymes: fourreau, petit bras.

Haie (s. f.) hé, yé
Haie, andain (selon le cas). Ex.: Faire une haie (clôture) avec des branches. Mettre le foin en haie (rang, andain).

Hâlage (s. m.) alàj
Employé dans le sens de sortir le bois de la forêt et l'apporter en traîneau à la ferme. Ex.: J'ai fini le hâlage de mon bois.
Poirier.

Hâle (s. m.) àl, á:l
Tirage d'une cheminée. Ex.: Ma cheminée n'a plus de hâle.
Gl.

Hâler (v. tr. ou intr.) àlé, á:lé
Sortir le bois de la forêt en traîneau; Tirer (en parlant d'une cheminée). Ex.: J'ai hâlé du bois toute la journée; ma cheminée hâle bien.
Geddes, Gl., Poirier.

Halitre (s. m. ou f.) alit
S'emploie dans l'expression avoir l'halitre: avoir les mains gercées.

Halitré (adj.) alitré
Gercé par le froid.
Gl. et Poirier à alitré.

Hardes de dessour (expression substantive) ard dé d'sʊr
Sous-vêtements.
Poirier.

Hart (s. f.) á:r
Petite branche dégarnie de ses feuilles et qui servait comme fouet ou comme lien.
Geddes, Gl., Poirier.

Havre (s. m.) á:v
Havre. Ce mot n'est relevé qu'à cause de sa prononciation.

Houper (v. tr.) hʊpé
Appeler quelqu'un.

Jarlotter (v. tr.) jarlôté
Creuser un jarlot, une râblure dans la quille, l'étrave et l'étambot d'une embarcation pour y introduire le bordage. Le mot jarlot est dans le Littré et le Larousse mais non le verbe.

Jeter (v. intr.) ǿté
Employé absolument, signifie tendre un filet, une ligne de pêche.

Jeter son feu (expression verbale) ǿté sõ fœ
Se dit du foin qui dégage de la chaleur lorsqu'il vient d'être coupé.

Jouquoir s. m.) jʊkwé
Perchoir, juchoir.
Gl., Hubert à joucle.

Juquer, se (v. réfl.) jʊké
Se jucher, se percher.
Gl., Poirier, Hubert à joucler.

Kodé (s. m.) kòdé
Cabine, chambre sur une embarcation.
Vient de l'anglais, cuddy.

Lâcher aller (expression verbale) lá:ɕé àlé
Laisser aller. Ex.: Il faut toujours lâcher aller les poissons trop petits.

Lever (v. intr.) lvé
Employé absolument au sens de lever un filet ou une ligne de pêche.

Licheur (s. m.) liɕœ̀r
Mouchard (à l'école).
Synonymes: déclareur, rapporte-pet'.
Gl., Poirier à licheux.

Lice (s. f.) lis
Perche de cèdre servant à faire de la clôture appelée clôture de lices.
Poirier, Hubert.

Lombril (s. m.) lɔ̃bri
Nombril. Ex.: Cache-toi le lombril.
Il s'agit de l'agglutination de l'article au substantif.
Poirier donne lambouri(c).

Longi (adj.) lɔ̃ji
Lent. Ex.: Cet homme travaille bien mais il est longi.
Geddes, Poirier, Carbonneau (I, p. 58).

Longitude (s. f.) lɔ̃jitud
Homme lent. Ex.: Quelle longitude que cet immigré!
Geddes, Poirier.

Lumelle (s. f.) lumèl
Lame (d'un couteau, d'un canif).
Geddes, Poirier, Carbonneau (I, p. 62).

Lussa (s. m.) lusá
Partie d'une embarcation où se ramasse l'eau que l'on doit jeter à l'extérieur au moyen d'une pompe ou d'un récipient quelconque.

Magasin (s. m.) magazɛ̃
Petite construction qui s'élève à quelques pieds de la maison et dans laquelle on conserve des provisions: farine, viande . . . etc.

Magasoune (s. m.) magasʊn
Mocassin.
Mot d'origine indienne.
Geddes.

Magonne (s. f.) mágɔ̀n
Cristaux de glace flottant à la surface de l'eau ou entraînés dans sa masse.
J.-E. Hudon dans *Vocabulaire forestier* donne *màgone* avec un sens très proche de celui-là.

Manigo (s. m.) manigo
Manique servant à protéger l'intérieur de la main d'un pêcheur.
Poirier donne manigaux et Carbonneau manigau (II, p. 33).

Mangeur de mélasse (s. m.) majœ́ d'mnàs
Sobriquet que les gens de Gascons donnent à ceux de Saint-Godefroy.

Margot (s. m.) margo
Espèce de calimaçon. Voici ce que les enfants disent à un margot:
Caribiche en bonne,
Montre-moi tes cornes,
Si tu veux pas montrer tes cornes,
J'va jeter ta petite maison au feu.

Marier (v. tr.) maryé
Terme de menuiserie: enter deux poutres de bois.
En langage maritime, on marie deux cordages.

Matelot (s. m.) matlo
Branche qui s'est détachée d'un arbre et qui reste accrochée aux branches d'un arbre encore debout; lorsqu'il vente, elle risque de tomber.

Mâter (v. tr.) máté
Mettre debout, appuyer contre quelque chose. Ex.: Mâter une planche contre un mur.
C'est une extension du sens marin.
Poirier, Hubert.

Membrer (v. tr.) mãbré
Poser les membres ou la membrure d'une embarcation. Ce verbe ne se trouve pas dans Littré.
Gl.

Mêmement (adv.) mèmmã
De même, aussi.
Poirier.

Menoires (s. f. pl.) mėnwér, mėnwèr
Limons, brancard d'une voiture.
Geddes, Gl., Poirier.

Mise (s. f.) miz
Petit poisson dont les harengs sont friands.

Mois jaune (s. m.) mwá jó:n
Désigne le mois de juillet, au cours duquel la ***boitte*** manque.
Synonyme: le mois de la faillette.

Mop (s. f.) mòp
Fauber, vadrouille.
Vient de l'anglais, mop.
Gl.

Mordure (s. f.) mordur
Morsure.
Gl., Poirier.

Mortgager (v. tr.) morgajé
Hypothéquer. Ex.: Un Tel a dû mortgager sa maison pour payer ses impôts.
Gl., Poirier, Carbonneau (IV, pp. 799 et 4) donne mortgage.

Mort-ivre (adj.) mòr-iv
Ivre-mort.

Mucre (adj.) muk
Humide, moite.
Geddes, Gl., Poirier.

Mucrir (v. intr.) mukrir
Devenir humide, moite.

Mue à cochons (s. f.) mu à kòø̃õ
Porcherie.
Synonymes: Loge à cochons, soue.

Mule (s. f.) mul
Meule.
Gl.

Murlon (s. m.) murlõ
Petite meule, *muleron*.
Gl., Poirier, Hubert, Carbonneau (I, p. 58). Tous donnent muleron.

Natche (s. f.) nàtč
Entaille que l'on fait à un arbre que l'on veut abattre.
Vient de l'anglais, notch.

Nichoir (s. m.) nišwé, nišwè
Nichet, œuf qu'on laisse dans le nid pour que les poules y aillent pondre.
Gl.

Oualpléte (s. f.) wálplét
Sablière.
Vient de l'anglais, wall-plate.

Ouk (s. m.) ʊk
Renard dont les bûcherons se servent pour empêcher les billes de bois de rouler. Le manche du ouk est plus court que celui du *pivé*.
Vient de l'anglais, hook.

Palanter (v. tr.) palãté
Suspendre au moyen d'un palan.
Gl.

Pavé (s. m.) pavé
Plancher de l'étable ou de l'écurie fait de madriers juxtaposés les uns contre les autres.
Gl.: madrier.

Peline (s. f.) pèlin
Clôture d'ornement faite de planchettes clouées verticalement sur deux morceaux de bois horizontaux fixés aux piquets.

Perte (s. f.) pèrt
Fausse-couche.
Synonyme: faux-pas.

Petit-bonhomme (s. m.) pti-bònòm
Nom que l'on donne au jeune encornet.

Petit bras (s. m.) pti brá
Euphémisme pour organe viril.

Petit saint-Michel (s. m.) pti sẽ-mišèl
Jeune conifère ne dépassant pas dix pieds de hauteur. Mot très répandu dans la province de Québec et dont on ignore l'origine.

Petite chaudière (s. f.) ptit šódyèr
Sobriquet que les gens de Gascons donnent à ceux de Paspébiac.

Petite été (s. f.) ptit été
Été de la Saint-Martin. A remarquer que *été* est masculin en français.

Petits, par les . . . (expression adverbiale) par lé pti
Petit à petit, lentement. Ex.: Mon travail avance par les petits.
Poirier, Hubert, Carbonneau (I, p. 55; IV, pp. 802 et 7; V, p. 91).

Piano (s. m.) pyano
Cadre muni de trois ou quatre fils de fer placés horizontalement et auxquels les pêcheurs accrochent leurs hameçons avant de les appâter. On accroche ainsi les hameçons après les avoir démêlés.

Pieu (s. m.) pyœ́
Perche de clôture.
Synonyme: lice
Gl.

Pigasse (s. f.) pigàs
Ancre grossière faite d'une pierre assujettie dans un cadre de bois.
Le Gl. et Hubert donnent picasse.

Piloteux (s. m.) pilòtœ́
Trépigneuse. Manège à plan incliné et à tablier roulant sur lequel on fait monter un cheval qui en marchant tout en restant continuellement au même endroit produit une force motrice qui fait marcher une batteuse.
Synonymes: tred, trèdeur, spor.
Gl.

Pinoche (s. f.) pinòȼ
Poignée fixée à une bouée et qui sert à la sortir de l'eau.

Piolle (s. f.) pyòl
Grande quantité. Ex.: Nous avons pris une piolle de poissons.
Geddes.

Pisseuse (s. f.) pisœ́z
Sobriquet que l'on donne aux religieuses.

Pivé (s. m.) pivé
Espèce de renard, de levier, dont les bûcherons se servent pour manœuvrer les billes de bois. Ce levier, muni d'un crochet mobile, a un manche plus long que celui du *ouk*.
Vient de l'anglais peavy (Partridge: *A Dictionary of Slang*).

Plain (s. m.) plẽ
Surface plane sur le bord de la mer.

Platin (s. m.) plàtẽ
Terrain bas inondé le printemps.

Plion (s. m.) pliyõ
Partie du joug des bœufs. Morceau de bois plié en forme de U qui passe sous le cou du bœuf et qui maintient le joug sur la bosse du bœuf.

Poileux, -euse (adj.) pwèlœ́, -œ́z
Poilu.
En ancien français, on avait poilleux.

Pomme de prée (s. f.) pòm dė pré
Atoca. *Vaccinium macrocarpon* pour les botanistes.

Pomme de terre (s. f.) pòm de tèr
Vraisemblablement la *vaccinium vitis-idaea* des botanistes.
Gl.

Pondière (s. f.) põdyèr
Orifice de ponte d'une poule.

Ponté (adj.) põté
Qui est pourvu d'un plancher. Ex.: J'ai fait ponter mon écurie.
Terme maritime qui signifie: qui a un pont (en parlant d'un navire).
Gl.

Por (s. m.) pòr
Compartiment dans une étable où on laisse une vache en liberté.
Gl.

Porage (s. m.) pòràj
Action de faire des compartiments appelés *pors*, dans les embarcations.

Porc-épic (s.m.) pòrk-épi
Ce mot est relevé ici à cause de sa prononciation.

Portage (s. m.) pòrtàj
Chemin entre deux paroisses où il n'y a pas ou presque pas d'habitation.
Geddes, Gl., Carbonneau (V, p. 15).

Porte-ordure (s. m.) pòrt-ordur
Pelle à poussière.
Gl.

Poudrin (s. m.) pudrẽ
Poussière d'eau sur la crête des vagues.

Poutche (s. f.) putč
Blague à tabac faite avec la vessie d'un cochon séchée.
Vient de l'anglais, pouch.
Geddes.

Prée (s. f.) pré
Pré. Ex.: A Port-Daniel, il y a une belle prée. A remarquer que cette prée est noyée par la rivière qui déborde le printemps.
Gl., Carbonneau (I, pp. 58 et 64; IV, pp. 808 et 13; V, p. 14).

Pustron (s. m.) pustrõ
Petit poisson qui va manger le poisson mis comme appât dans les attrapes à homard.

Quart (s. m.) ká:r
Littré définit ce mot: baril pour harengs. A Gascons, quart a un sens beaucoup plus large et s'applique à toute espèce de barils.

Quérir (v. tr.) kri
Quérir. Ex.: Va qu'ri' un marteau.
Nous avons là un rare reliquat de l'époque où tous les infinitifs en -ir se prononçaient i.
Geddes, Gl., Carbonneau (I, p. 55).

Quetoche (s. f.) kétòč
Sein. Tétine de truie.
Le Gl. donne quetouche (faire . . .) au sens de téter.

Quintal (s. m.) k̰ẽtàl
Un quintal de morue sèche pèse 238 livres. Cette morue étant expédiée en Europe, surtout en Italie, où l'on a le quintal métrique (100 kilogrammes), le total de 238 se comprend facilement.
Carbonneau donne quintau (II, p. 26).

Quitter à part (expression verbale) k̰ité à pá:r
Mettre à part, séparer. Ex.: Quand on arrache les patates, on quitte à part les petites.
Geddes.

Rabourer (v. tr.) raburé
Labourer.
Geddes, Gl.

Radoub (s. m.) ràdu
Réparation en général, qu'il s'agisse de réparation à une voiture, à une maison, à un harnais . . .
Il s'agit d'une extension du sens maritime.
Gl.

Râle (s. f.) rá:l
Grosse branche d'un arbre.
En ancien français on a reille, raille au sens de règle, barre.
Le Gl. donne ralle.

Rambris (s. m.) rãbri
Lambris.
Gl.

Ramée (s. f.) ràmé
Quand les pêcheurs pêchent avec la ligne à la main et qu'ils prennent deux morues, cette double prise s'appelle une ramée.

Rapporte-pet (s. m.) ràpòrt-pèt
Mouchard à l'école.
Synonymes: déclareur, licheur.

Ratintin (s. m.) ratẽtẽ
Cochon plus petit que les autres dans une même portée.
Le Gl. donne ratatin au sens d'individu petit.

Rave (s. f.) ràv
Rogue, frai, époque où a lieu la génération chez la morue.

Raver (v. intr.) ràvé
Frayer, en parlant de la morue.
Hubert.

Rèche (s. m.) rèç
Nourriture qui est remâchée par les ruminants.
Le Gl. donne reinche, ronge.

Rèjer (v. intr.) rèjé
Ruminer.

Remeuil (s. m.) rèmëy, rmëy
Le pis d'une vache.
Synonyme: paire.
ALF: 1025.
Gl., Hubert, Carbonneau (II, p. 28). La forme du Gl. est rameuille.

Remeuiller (v. intr.) rmëyé
Vêler. Ex.: Ma vache est à la veille de remeuiller.
Hubert.

Resuper (v. tr.) rsupé
Rogner la partie du tronc d'un arbre qui était à la souche. Receper. Ce mot est-il à rapprocher de soupe, originairement morceaux de pain *coupés* arrosés d'un bouillon quelconque?
J.-E. Hudon dans son *Vocabulaire forestier* donne *reciper* et *recipures* avec des sens assez voisins de même que le Gl.

Rets (s. m.) *ré*
Ce mot est relevé à cause de sa prononciation.
Gl.

Rif (s. m.) rif
Rocher à fleur d'eau, récif.

Rollon (s. m.) ròlõ
Gaule, branche longue que l'on fait sécher.
Hubert.

Ronneur (s. m.) rònœ̀r
Patin d'une chaise berceuse.
Synonymes: berçoir, chanteau.

Rosette (s. f.) rózèt
Branches de sapin que l'on mêle à de la terre pour faire un barrage.

Rou (s. m.) rʊ
Banc de neige. Ex.: Il y a un gros rou de neige devant ma maison.
Carbonneau (IV, pp. 808 et 13; V, p. 14) orthographe rou et roue.

Rouleuse (s. f.) rʊlœ́z
Cigarette faite à la main.

Roupi (s. m.) rʊpi
Banc de sable (l'été), de *magonne* ou de *frâsil* (l'hiver) formé sur le *plain* par la marée haute.

Route (s. f.) rʊt
Chemin perpendiculaire à ceux que l'on appelle communément les *rangs* et permettant de communiquer d'un rang à un autre.

Sabot (s. m.) sàbo
Billot affilé à l'une de ses extrémités, garni d'un soc, muni de deux mancherons et dont on se servait autrefois pour faire des rangs.

Salange (s. f.) salɑ̃j
Sel marin qui se cristallise sur les vêtements qui ont été mouillés par l'eau salée.
Hubert et Carbonneau donnent ce mot mais avec un sens différent.

Saline (s. f.) salin
Abri où l'on sale le poisson.
Gl., Hubert, Carbonneau (V, p. 13).

Sallebarde (s. f.) salbard
Sorte de filet monté au bout d'un long manche et servant à ramasser les poissons jetés au fond d'une embarcation et à les déposer sur le quai.

Sangle (adj.) sɑ̃gl
Pur. Ex.: Boire du thé sangle, c'est-à-dire sans sucre ni lait.
En vieux français, sangle a le même sens.

Saouest (s. m.) sàwès
Chapeau en caoutchouc que mettent les pêcheurs lorsqu'il pleut.
Gl.

Sciotte (s. m.) syòt
Scie à main montée sur un châssis à l'usage des bûcherons.
Synonyme: bocson.
Gl.

Si (adv.) si
Tellement. Ex.: Il est si moins riche maintenant qu'il lui faut travailler.

Siautée (s. f.) syóté
Contenu d'un seau (sieau).

Signe (s. m.) siŋ̆
Évier.
Vient de l'anglais, sink.
Gl.

Siler (v. tr.) silé
Exciter (un chien).

Smat (adj.) smàt
Être bien portant. Ex.: Votre femme est-ty smat aujourd'hui?

Soigner (v. tr.) swèn̰é
Prendre soin de, garder. Ex.: Quand vous irez à la messe, j'irai soigner vos enfants. Soigner ses agrès de pêche.

Soigneur de minots (s. m.) swènœr de mino
Celui qui, quand on fait le battage, s'occupe des minots.

Souche (s. f.) ȼuȼ
Souche.
Il s'agit de l'assimilation du *s* par le ch.
Geddes, Gl., Poirier.

Souchon (s. m.) ȼuȼõ
Petite souche.
Poirier donne chouchon.

Soue (s. f.) su
Porcherie.
Larousse définit soue: étable à cochons dans certaines régions de la France.
Synonymes: mue, loge.

Sous-voyer (s. m.) su vwèyé
Cantonnier.
Geddes.

Spor (s. m.) spòr
Trépigneuse.
Vient de l'anglais, horse-power.
Synonymes: tred, trèdeur, piloteux.

Sqouid (s. m.) skwid
Encornet.
Vient de l'anglais, squid.

Suce d'amusette (s. f.) sus d'amuzèt
Genre de tétine que l'on donne à un bébé pour l'amuser. Cette tétine est entourée à sa base d'une rondelle qui empêche l'enfant de l'avaler.

Sumence (s. f.) sumã̃s
Semence.
Geddes, Gl.

Sumer (v. tr.) sumé
Semer.
ALF: 1216.
Geddes, Gl.

Suceux (s. m.) susœ́
Sobriquet que l'on donne aux Frères.

Tágon (s. m.) tá:gõ
Bouée pour filet à harengs.

Talbot (s. m.) tàlbo
Enfarge, collier que l'on met aux animaux pour les gêner dans leurs mouvements.
Ce mot vient de la Saintonge et du Poitou.

Talon jaune (s. m.) tàlõ jó:n
Sobriquet que les gens de Gascons donnent à ceux de Port-Daniel.

Tapon (s. m.) tapõ
Cheville de fer que l'on introduit dans les trous du brancard.
D'après Verrier et Onillon, *Glossaire des patois et des parlers de l'Anjou*, le mot tapon aurait le même sens en Vendée.

Tarlute (s. f.) tarlut
Morceau de plomb garni d'épingles et servant à pêcher l'encornet.

Tasserie (s. f.) tâ:sri
Partie de la grange où l'on tasse le foin, les gerbes.
Geddes, Gl.

Tirette (s. f.) tirèt
Cordon qui ferme une blague à tabac, une *poutche*.

Touffée (s. f.) tufé
Touffe. Ex.: Voici une belle touffée d'érables.

Trâle (s. f.) trâ:l
Le maître brin d'une ligne de fond.
Vient de l'anglais, trawl.

Trasse (s. f.) trâ:s
Bille de bois de poêle de douze à quinze pouces de longueur.
Le vieux français avait trasce.

Tred (s. m.) trèd
Trépigneuse.
Synonymes: trèdeur, spor, piloteux.
Vient de l'anglais, treadmill.

Trion (s. m.) triyõ
Trayon de vache.
On dit aussi couramment tétine.
Gl.

Vartigo (s. m.) vartigo
Maladie de la queue de la vache qui sèche. Pour guérir, on perfore la queue pour y introduire du sel et du poivre.

Verge (s. f.) vèrj
Dé à coudre sans fond.
Gl.

Vessie (s. f.) vèsi
Bouffiole de gomme de sapin.

Vigneaux (s. m. pl.) vino
Tables en treillis sur lesquelles les pêcheurs font sécher la morue.
Hubert, Carbonneau (I, p. 58; V, p. 13).

Voyager (v. intr.) vwèyajé
Quitter l'endroit pour aller, comme bûcheron, travailler pour les grandes compagnies forestières. Le bûcheron s'appelle un *voyageur*. On appelle même *voyageuse* une jeune fille qui va en ville travailler comme bonne. Dans le verbe et les substantifs, il y a cette idée de départ, idée qu'a très bien fait ressortir Taché dans la préface de son livre *Forestiers et voyageurs*.

Vreille (s. f.) vrèy
Ce mot est donné comme synonyme d'herbe à outarde. On le dit vieux.

Zirable (adj.) ziràb
Qui provoque la *zire*, le dégoût.
Carbonneau donne zire (V, p. 91).

Bibliographie des ouvrages cités

1. Allport, Gordon W., *The Individual and His Religion*, MacMillan, New York, 1950, *passim*.
2. Bernard, Antoine, *Histoire de la survivance acadienne, 1755-1935*, Montréal, 1935, pp. 401-402.
3. Bérubé, Louis, *La Production*, dans *Pêche et Chasse* (Minville, E. éd.), Montréal, 1946, n° 2, p. 86.
4. Bérubé, Louis, *Les Problèmes économiques*, dans *Pêche et Chasse* (Minville, E. éd.), Montréal, 1946, pp. 185-251.
5. Bidney, David, *The Problem of Social and Cultural Evolution:* a Reply to *A. R. Radcliffe-Brown*, dans *American Anthropologist, XLIX*, 1947, pp. 524-527.
6. Bidney, David, *Theoretical Anthropology*, New York, 1953, pp. 33-34.
7. Blanchard, Raoul, *L'Est du Canada français*, Paris et Montréal, 1935, tome I.
8. Caplow, Theodore, *Urban Structure in France*, dans *American Sociological Review*, octobre 1952.
9. Deffontaines, Pierre, *Valeur et limites de l'Explication en Géographie humaine*, dans *Diogène*, 2, 1953, pp. 64-79.
10. Deschênes, E.-B., *Regards sur le passé de la région gaspésienne*, dans *Bulletin paroissial de Paspébiac*, janvier 1944.
11. Dulong, Gaston, *La langue parlée à Saint-Joseph de Beauce*, dans *Pédagogie-Orientation*, Québec, 1952, 9 pages.
12. Faucher, A., et M. Lamontagne, *History of Industrial Development*, dans *Essais sur le Québec contemporain.* (Falardeau, J.-C. éd.) Québec, 1953, pp. 23-24.
13. Firth, Raymond, *Elements of Social Organization.* London, 1951, pp. 27-28.
14. Foster, G. M., *What is folk culture?* dans *American Anthropologist*, 1953, vol. 55, No. 2, pt. 1, pp. 159-173.
15. Gagnon, Antoine, *Monographie de Matane*, Rimouski, 1945, p. 91.
16. Gouvernement fédéral, *Recensement du Canada 1951*, Bureau fédéral de la statistique, Ottawa, 1953, vol. 1.
17. Gouvernement fédéral, *Recensement des Indiens du Canada 1949*, Ministère de la Citoyenneté et de l'Immigration, 1949, p. 31.
18. Gouvernement du Québec, *Inventaire des Ressources Naturelles et Industrielles*, comté municipal de Bonaventure, polycopié, Québec, 1937.
19. Gouvernement du Québec, Annuaire statistique 1951-1952, Québec, 1952.
20. Gross, Neal, *Cultural Variables in Rural Communities*, dans *The American Journal of Sociology*, mars 1948, vol. LIII, n° 5, pp. 344-350.
21. Hughes, Everett C., *Rencontre de deux mondes*, Montréal, 1945.
22. Kardiner, A., *Psychological Frontiers of Society*, New York, 1945, p. 372.
23. Keyfitz, N., *Population Problems*, dans *Essais sur le Québec.* (Falardeau, J.-C. éd.), 1953, pp. 70-71.
24. Kluckhohn, C., et W. H. Kelly, *The Concept of Culture*, dans *The Science of Man in the World Crisis* (Linton, R. ed. 1), New York, 1945, p. 97.

25. Kluckhohn, C., et autres, *Values and Value-Orientations in the Theory of Action*, dans *Toward a General Theory of Action* (Parsons and Shils, eds.), Cambridge, Mass., 1951, p. 395.

26. Kroeber, A. L., et Kluckhohn, *Culture, a critical review of concepts and definitions*, Papers of the Peabody Museum of American Archæology and Ethnology, Harvard University, 1952, vol. XLVII, No. 1.

27. Kroeber, A. L., *Reality Culture and Value Culture*, dans *The Nature of culture*, Chicago, 1953.

28. Kroeber, A. L., *Concluding Review*, dans *An Appraisal of Anthropology To-day* (Tax, S. and others, eds.), Chicago, 1953.

29. Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, Paris, 1947, p. 133.

30. Lévi-Strauss, C., *Social Structure*, dans *Anthropology To-day* (Kroeber, A. L. ed.), Chicago, 1953, pp. 524-553.

31. Lewis, Oscar, *Life in a Mexican Village: Tepoztlan restudied*, Urbana, Ill., 1951.

32. Lewis, Oscar, *Urbanization without breakdown*, dans *Scientific Monthly*, juillet 1952, p. 32.

33. MacIver, R. N., *Social Causation*, Boston, 1942.

34. Mauss, Marcel, *Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle du moi*, Huxley Memorial Lecture, dans *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1938, vol. 68, p. 265.

35. Merton, R. K., *Civilization and Culture*, dans *Sociology and Social Research*, XXI, 1936, pp. 203-213.

36. Miner, Horace, *St. Denis, a French-Canadian Parish*, Chicago, 1939.

37. Miner, Horace, *A New Epoch in rural Quebec*, dans *The American Journal of Sociology*, 1950, vol. 56, N° 1, pp. 1-16.

38. Miner, Horace, *The Primitive city of Timbuctoo*, Princeton, 1953.

39. Minville, E., *Le problème social de la forêt*, dans *La Forêt*. (Minville, E. éd.), Montréal, 1944, p. 334.

40. Murdock, G. P., *Social Structure*, New York, 1949, p. 79.

41. Murdock, G. P., *The Processing of Anthropological Materials*, dans *Anthropology To-day* (Kroeber, A. L. ed.), Chicago, 1953, p. 478.

42. Park, R., et E. W. Burgess, *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago, 1924, p. 341.

43. Parsons, Talcott, *Essays in Sociological Theory: Pure and Applied*, Glencoe, 1949, p. 166.

44. Piaget, Jean, *Introduction à l'épistémologie génétique*, Paris, 1950, t. 3, *passim*.

45. Redfield, Robert, *Tepoztlan, a Mexican Village*, Chicago, 1930.

46. Redfield, Robert, *The folk-Culture of Yucatan*, Chicago, 1941.

47. Redfield, Robert, *The folk Society*, dans *The American Journal of Sociology*, 1947, vol. 52, pp. 293-308.

48. Reisman, David, *The Lonely Crowd*, New Haven, 1950, *passim*.

49. Rioux, Marcel, *Sur le sens de l'évolution socio-culturelle de l'Île Verte*, dans *Rapport annuel du Musée national*, Ottawa, 1953, Bul. n° 128, 13 pages.

50. Rioux, Marcel, *Sociabilité et Typologie sociale*, dans *Contributions à l'Étude des Sciences de l'Homme*, Montréal, 1953, Cahier 2, pp. 61-73.

51. Rioux, Marcel, *Description de la culture de l'Île Verte*, Musée national, Ottawa, 1954, Bul. 133.

52. Rousseau, L.-Z., *La forêt québécoise*, dans *La Forêt* (Minville, E. éd.), Montréal, 1944, pp. 73-74.

53. Roy, Carmen, *La littérature orale en Gaspésie*, Musée national du Canada, Ottawa, 1954, Bul. 134, pp. 61-88.

54. Roy, C.-E., *Percé*, Percé, 1947, p. 62.

55. Sheriff, Muzafer, *The Psychology of Social Norms*, New York, 1936, p. 23.

56. Simmel, Georg, *The Sociology of Sociability*, dans *The American Journal of Sociology*, 1949-1950, vol. 55, pp. 254-261.

57. Smithsonian Institution (éd.), *Handbook of American Indians*, Washington, 1907, Bul. 30, pt. 1, p. 858.

58. Société du parler français au Canada (La) (éd.), *Glossaire du parler français au Canada*, Québec, 1930, p. 562.

59. Steward, Julian H., *Area Research: Theory and Practice*, Social Science Research Council, New York, 1950, Bul. 63, p. 21.

60. Sutter, J., et L. Tabah, *Les notions d'isolat et de population minimum*, dans *Population*, 1951, n° 3, pp. 481-498.

61. Swanton, John R., *The Indian Tribes of North America*, Smithsonian Institution, Washington, 1952, Bul. 145, p. 581.

62. Tax, Sol, *Culture and Civilization in Guatemalan Societies*, dans *Scientific Monthly*, 1939, vol. 48, pp. 463-467.

63. Tremblay, Maurice, *Orientations de la Pensée Sociale*, dans *Essais sur le Québec Contemporain* (Falardeau, J.-C. éd.), Québec, 1954, pp. 193-215.

64. Van Gennep, A., *Manuel de Folklore contemporain*, Paris, 1946, tome I, vol. 2, p. 614-615.

65. Whiting, J. W. M., et I. L. Child, *Child Training and Personality*, New Haven, 1953, p. 29.

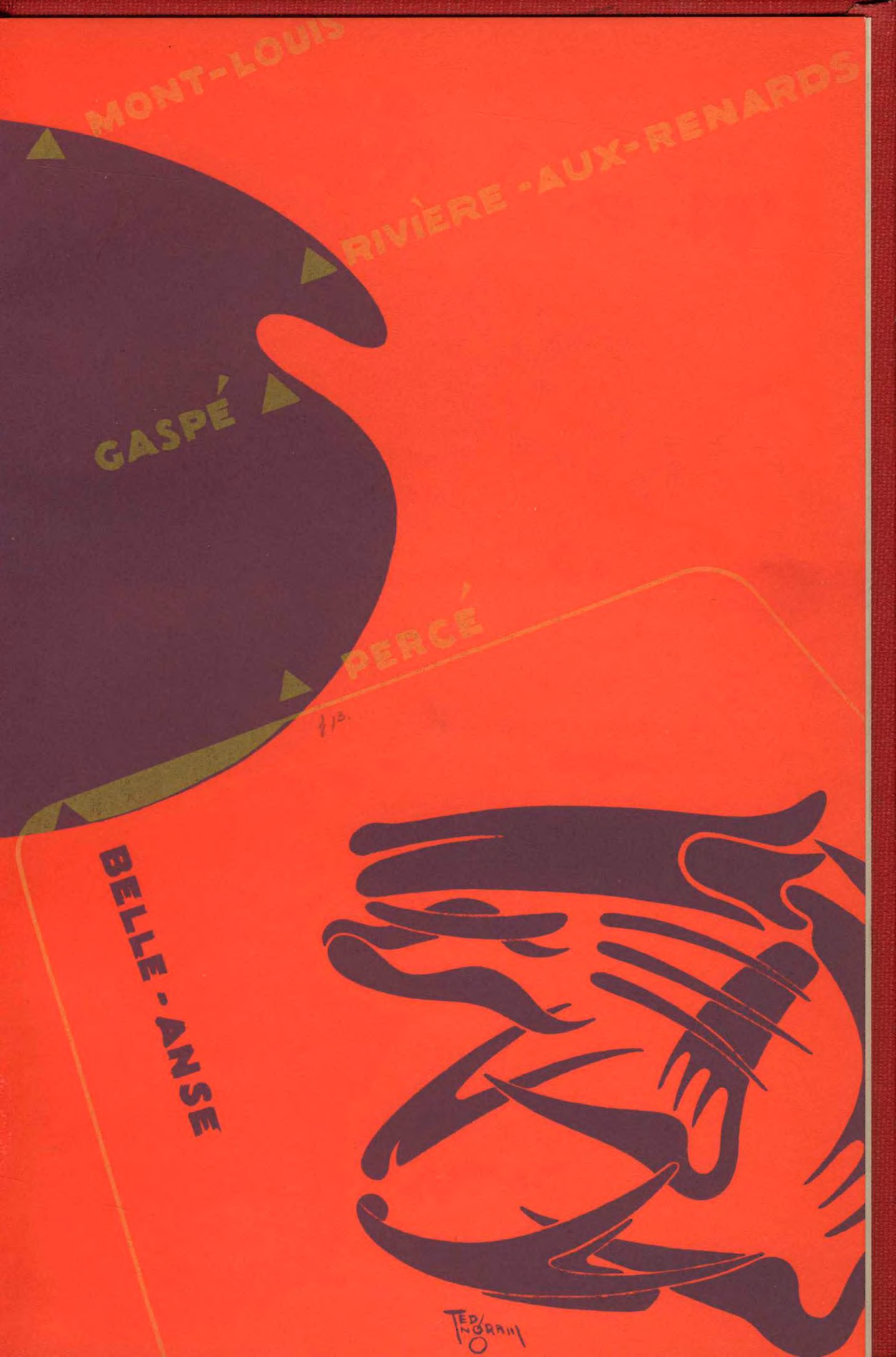
66. Wilson, G. et M., *The analysis of Social Change*, Cambridge, Eng., 1945.

CAP-CHA

AMQUI

CAUSAPSCAL

BONAVENTURE


MONT-LOUIS
RIVIÈRE-AUX-RENARDS
GASPÉ
PERCÉ
BELLE-ANSE

